ESCRITOS DE SAN

Evangelio, Cartas, Apocalipsis

FELIPE F. RAMOS

Cursos Bíblicos / A DISTANCIA

CURSOS BIBLICOS
A DISTANCIA

ESCRITOS DE SAN JUAN

Evangelio, Cartas, Apocalipsis

Felipe F. Ramos

© PPC. Edicabi.
Editorial PPC, 1971.
Enrique Jardiel Poncela, 4.—Madrid-16.—Teléfono 259 23 00.
Nihil obstat: Dr. Lamberto de Echeverría. Censor.
Imprimatur: Constancio Palomo. Vicario General.
Salamanca, 21 de marzo de 1972.
I.S.B.N.: 84.288-0191-6.
Depósito legal: M. 7.017 - 1973.
Printed in Spain - Impreso en España.
Impreso en Marsiega, S. A.—Enrique Jardiel Poncela, 4.—Madrid-16.

CONTENIDO

I. EVANGELIO

I. CUESTIONES INTRODUCTORIAS. *Págs.*

1.º) Características 13
2.º) Tendencias 18
3.º) Juan y los Sinópticos 21
4.º) Juan y Pablo 29
5.º) Composición del 4.º evangelio ... 30
6.º) Ambiente religioso y mentalidad. 32
7.º) Reto para dos mundos 36
8.º) Lengua, estilo, movimiento del pensamiento 37
9.º) Autor 39
10) Tiempo y lugar de composición. 42
11) Interpretación existencial del 4.º evangelio 43

II. VISIÓN GENERAL DEL EVANGELIO.

1.º) Prólogo 46
2.º) Libro de los signos 48
3.º) Libro de la pasión 54
4.º) Apéndice del Evangelista - redactor 56

III. TEOLOGÍA.

A) *Visión sistemática*: 57

1.º) Aspecto cristológico 57
2.º) La doctrina salvífica 62
3.º) Escatología actual 64
4.º) Sacramentos, mística, ética. 67
5.º) Iglesia y misión 70
6.º) El Espíritu 72

B) *Grandes temas teológicos* 74

1.º) Signos y "obras" 75
2.º) La fe 76
3.º) El amor 80
4.º) La vida 82
5.º) La verdad 84
6.º) La luz 86
7.º) La gloria 88
8.º) La hora 89
9.º) La fórmula "YO SOY" 90

Págs.

10) La permanencia 93
11) La Eucaristía 95
12) El mandamiento 97
13) El concepto de "cosmos" ... 98
14) La predestinación y la decisión 99
15) La vid 101

IV. Ensayos exegéticos.

1.º) El Prólogo (1, 1-18) 103
2.º) Comienzo de los signos: Caná (2, 1-11) 108
3.º) El pan de vida (cap. 6) 114

II. CARTAS

Primera carta de Juan

1.º) Contenido 125
2.º) Aspectos literarios 126
3.º) Finalidad 127
4.º) Autor y relación con el 4.º evangelio. 128
5.º) Tiempo de composición 129

Segunda y tercera carta de Juan

1.º) Contenido 131
2.º) Forma, destino, finalidad 131
3.º) Autor 133
4.º) Tiempo de composición 133

III. APOCALIPSIS

1.º) Género literario 137
2.º) Características fundamentales 137
3.º) Características secundarias 138
4.º) Forma de narración 138
5.º) Métodos de interpretación 139
6.º) La estructura como determinante de la interpretación 140
7.º) Esquema general 142
8.º) Orígenes del pensamiento e imaginería del Apocalipsis 143
9.º) Contenido doctrinal 143
10) Mensaje: teología de la historia 145
11) Tiempo de composición 147
12) Autor 148

NOTA BIBLIOGRAFICA

ENCICLOPEDIA DE LA BIBLIA, Barcelona, 1964. El volumen IV ofr interesantísimo, columnas 679-707, en la palabra "Juan, donde se tratan desde diversos puntos los problemas, teolo to evangelio. El autor de dicho artículo es J. E. MENARD.

BOISMARD, M. E., *El prólogo de San Juan,* traducido en "Act ca, 8, ediciones FAX, Madrid, 1967.

J. M. CASABÓ, *La teologia moral en San Juan,* ediciones FAX,

D. MOLLAT, *Iniciación espiritual a San Juan,* ediciones Sígue

DE TUYA, M, *Biblia comentada,* Evangelios, BAC, 1964.

LEAL, J., *Evangelio de San Juan,* traducción y comentario (L critura, Evangelios), BAC, 1961.

MALDONADO, J., *Comentario al evangelio de San Juan,* BAC, 19 tratarse de un comentario antiguo, sigue siendo útil sobre punto de vista teológico).

ROBERT, A. y FEUILLET, A., *Introducción a la Biblia,* II, Barce

WIKENHAUSER, A., *El evangelio según San Juan,* de la colección Regensburgo", traducida en la editorial Herder, 1967.

MARTÍN NIETO, E., *El Evangelio de San Juan, en* "Manual Bíbli Biblia, 1967.

Las obras que citamos a continuación son de estricta espe

BRAUN, F. M., *Jean le théologien,* 3 vol., sobre todo sobre la te editado en la colección "Etudes Bibliques".

Gospel According John, en la colección "The Anchaor Bi-
volúmenes, el segundo de los cuales apareció en 1970.

.., *Das Johannesevangelium.* Este gran comentario está en
ación. Han aparecido dos volúmenes, el segundo de los cua-
se espera que termine pronto esta magna obra. Está edita-
ción "Herders theologischer Kommentar zum Neuen Tes-

ite importantes para el estudio de San Juan son los gran-
ios de Bultmann, Dodd, Barret...
s Cartas y el Apocalipsis pueden consultarse las obras de
e hemos citado.

I
EVANGELIO

I. CUESTIONES INTRODUCTORIAS:

El evangelio de Juan es *el peor comprendido.* Y esto obedece, por paradójico que parezca, a su mayor proximidad a nosotros, a nuestra manera de pensar y de expresarnos. Al leer los Sinópticos tenemos la impresión de entrar en un mundo distante y distinto al nuestro. La lectura del 4º ev. nos resulta más familiar. Su forma de expresarse se halla más cercana a la nuestra. Y ahí está precisamente el peligro, en dar a sus expresiones el mismo sentido que tienen en nuestro lenguaje.

Dos ejemplos para aclarar lo licho. *La verdad os hará libres* (7, 32). Al leer esta frase la entenderemos lógicamente en el mismo sentido que tiene entre nosotros: la sinceridad, la lealtad con nosotros mismos, la fidelidad a los propios principios nos libera. Esto puede ser cierto, pero, ¿es lo que afirma el evangelista? Evidentemente, que no. La "verdad", según el evangelio de Juan, es la realidad divina manifestada en plenitud en Cristo.

Otra frase: *Hemos visto su gloria* (1, 14). Ante estas palabras nosotros pensamos inmediatamente en lo más vistoso, en lo sensacional y milagroso de la vida de Cristo. Juan piensa de manera muy distinta, ya que la glorificación de Jesús comienza con su pasión.

Puede ocurrir, por tanto, que, al utilizar una frase del evangelio, no captemos el sentido que el texto tiene en sí mismo, sino que hagamos decir al evangelista lo que, con esa frase, pensamos nosotros, falseando así el pensamiento del autor sagrado. Entonces *nos expresamos con las palabras del evangelio,* pero nada más. El principio que acabamos de enunciar es válido para todos los libros de la Biblia, pero tiene particularísima aplicación al 4.º ev.

1.º) Características.

Una lectura serena del evangelio nos producirá la impresión de que estamos ante un libro cuya intención *no*

se centra en la narración, sino en la enseñanza. Diríamos que la narración es simplemente como el *vestido del cuerpo doctrinal.* El interés no es, al menos primariamente, histórico, sino, *teológico.* Nos hallamos ante *un escrito doctrinal en forma de evangelio.*

A modo de prueba de lo que hemos dicho hagamos un recorrido por el mismo evangelio. En la narración de los *milagros-"signos"*, aparece siempre como en primer plano su *sentido alegórico.* Ya el número (son *siete* en total), es significativo. Aunque, es preciso reconocerlo, el evangelista los presenta como hechos realmente ocurridos (ver 4, 52-53; 6, 22).

Por otra parte, es esencial a los milagros-signos su carácter de *interpelación,* en cada uno de ellos el lector debe sentirse llamado o interpelado a la decisión frente a Jesús.

En la consideración de los milagros resulta interesante la comparación con los Sinópticos. En éstos *la fe precede al milagro,* en Jn *la fe debe ser una secuencia del mismo.* Entendiéndolo rectamente podríamos decir que *en los Sinópticos el milagro es causado por la fe* (lo realiza Jesús, pero donde encuentra la fe); *en Jn la fe es causada por los milagros.*

En *otras escenas,* por ejemplo, el diálogo con Nicodemo (cap. 3) y con la Samaritana (cap. 4), las discusiones con los judíos (en los cap. 7 y 8), en los debates provocados con ocasión de los milagros (cap 5. 6. 9 y 11), lo importante no son ni las personas ni los hechos o lo ocurrido, sino *lo que se habla* entre Jesús y dichas personas.

Lo más característico del evangelio son *los discursos de Jesús*; en ellos tenemos la interpretación o precisión del sentido de las narraciones o hechos de los que brotan espontáneamente. En *los diálogos* se abandona siempre el acontecimiento o la persona en cuestión (por ejemplo, ¿qué fue de Nicodemo, de la Samaritana...?), se prescinde del hecho histórico concreto para remontarse a las cuestiones más profundas e inquietantes en cuyo contexto se comunica lo esencial del mensaje cristiano y el significado de la persona de Jesús. En realidad, estas escenas se parecen mucho a los discursos ya que, del diálogo, se pasa inadvertidamente al monólogo.

Tenemos la impresión de que se trata de composiciones literarias, desarrollos dogmáticos en la descripción de la persona de Jesús: *su interés es siempre cristológico.*

Son particularmente significativas a este respecto las discusiones de los cap. 5 al 10.

Otra característica de nuestro evangelio es *la uniformidad* del lenguaje. En él hablan lo mismo Jesús, el Bautista, el evangelista y las demás personas que intervienen. Tanto es así que algunas partes de los discursos podrían cambiarse de lugar sin que el evangelio sufriese la más mínima alteración. Aquí tenemos una de las razones más importantes de la grandiosa *monotonía* que caracteriza al 4.º ev. Monotonía que su autor ha intentado romper recurriendo frecuentemente a explicaciones o interpretaciones personales de lo narrado (ver 2, 19; 11, 50; 12, 32). Indicaciones preciosas porque, al mismo tiempo, nos descubren el verdadero interés del evangelista.

Esta uniformidad aparece sobre todo en *las discusiones con los "judíos"* donde nos encontramos siempre con unos rasgos comunes: la tensión o división, el desacuerdo entre ellos, la incomprensión (7, 33-35; 8, 32 ss...).

El evangelista recurre frecuentemente a *la incomprensión* de los oyentes de Jesús para provocar las explicaciones necesarias del misterio o asunto tratado en cada caso. Al mismo tiempo esta incomprensión sirve *para caracterizar a las personas*. Incomprensión que se da también en los discípulos (ver 14, 8-9). Aunque esta incomprensión de los discípulos obedece también a una razón teológica que podría formularse así: imposibilidad de comprender a Jesús durante el tiempo de su vida terrena.

En la presentación que el evangelista hace de las personas está profundamente influenciado por su intención teológica, más que por un interés histórico por ellas. La figura del *Bautista* es completamente distinta a la que nos ofrecen los Sinópticos; no se describe su aspecto de asceta, no se dice que bautice a Jesús (aunque no resulte difícil suponerlo).

La figura de *Pilato* es particularmente significativa: es casi amigo de Jesús; insiste una y otra vez en su inocencia; se halla maniatado por los "judíos". La verdad es que resulta inverosímil que un procurador romano actúe como lo hace en el caso de Jesús. Y es que la presentación que el 4.º ev. nos hace de él se halla influenciada por rasgos claramente apologéticos.

En este evangelio tiene gran importancia *Judas*. No por sí mismo, sino porque su forma de actuar pone de relieve el conocimiento sobrehumano de Jesús. Se trata, diríamos, de una figura "funcional"; cuando aparece en

escena es aprovechado por el evangelista para afirmar que El (Jesús) *ya sabía de antemano* quién lo iba a entregar. Es decir, que la persona de Judas se halla también al servicio o en función de la cristología del 4.º ev.

Una figura nueva es la del *discípulo a quien amaba Jesús*. Como cosa sorprendente esta persona la encontramos siempre en el contexto en que también aparece Pedro. Se intenta destacar así su autoridad (junto a la indiscutible de Pedro) de testigo ocular cualificado y fidedigno ya que a él, directa o indirectamente, se remonta el evangelio.

A pesar de la importancia de las diversas figuras que aparecen en el evangelio, el autor las hace desaparecer tan a tiempo que da la impresión de que están allí funcionalmente, con la finalidad única de enmarcar la personalidad de Jesús. En este aspecto el evangelista es un artista insuperable. Nos presenta en Jesús una personalidad sobrehumana de la que desaparecen todas las debilidades que como hombre tenía y de las que nos dan buena cuenta los Sinópticos (se buscaría en vano, en este evangelio, la descripción de la escena de Getsemaní, por ejemplo). Y esto a pesar de que ningún otro evangelista haya insistido tanto en la humanidad de Cristo.

En la presentación de los acontecimientos existe una *gran imprecisión*: las situaciones en que los encuadra son difusas, imprecisas, carentes de contornos. Piénsese, por ejemplo, en los diálogos con Nicodemo o la Samaritana; las discusiones con los judíos carecen por completo de vida, no parecen tomadas de una circunstancia vital, sino, más bien, del terreno de los debates puramente *académicos*. Y en estos diálogos o discusiones las personas no aparecen "individualizadas", sino como tipos de algo, de determinas actitudes. Son arrancadas del terreno de lo individual y concreto y convertidas en tipos con significado universal de tal modo que el lector del evangelio puede ver reflejada su propia personalidad y actitud o la de otras personas o grupos en las figuras del evangelio. *Las personas del 4.º ev., los acontecimientos, las discusiones... se convierten en predicación e interpelación para todos los tiempos.*

A veces, nos resulta difícil imaginar que *algunas personas hablen como lo hacen en el evangelio*. Por ejemplo, el Bautista que presenta a Jesús, al principio de su vida pública, como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Una afirmación como ésta, ¿no supone ya un

período de reflexión teológica al estilo de la llevada a cabo por S. Pablo?

La forma como Jesús habla de sí mismo resulta casi inimaginable. Desde el principio anuncia *su elevación* (3, 14; 8, 28). Ahora bien, la "elevación" incluye, al menos, la muerte; también la resurrección y la exaltación a la gloria. Y se habla de todo esto, desde el comienzo de su actividad, con la mayor naturalidad del mundo. ¿Quién podía entender este lenguaje? Compárese este modo de expresarse con el utilizado por los Sinópticos.

También pertenece a la peculiaridad de este evangelio *la duplicidad* o, más bien, *la polivalencia de sentidos* de algunas palabras o expresiones. Acabamos de mencionar una, la "elevación" del Hijo del hombre (que puede significar su elevación a la cruz, a la resurrección o la exaltación a la gloria; y no puede aceptarse un sentido con exclusión de los otros, porque todos han sido o han podido ser intentados por el evangelista). Puede pensarse también en palabras como las que encontramos en 3, 3. 7 (¿debe traducirse "de nuevo" o "de arriba"? Tal vez sea más acertado aceptar ambos significados, porque el autor ha utilizado intencionadamente una palabra con esa duplicidad de sentido) o en 12, 32.

Otro punto importante es el modo como se habla de *los enemigos de Jesús*. En este evangelio son los *judíos* (no los escribas y los fariseos, como en los Sinópticos). La palabra "judíos" designa las "autoridades o dirigentes del pueblo" (lo aclara perfectamente un texto como el que leemos en 7, 13). Por otra parte, los problemas en torno a los cuales giran las discusiones con estos enemigos no son los existentes en tiempos de Jesús (según la información objetiva que nos dan los Sinópticos estos problemas eran la Ley, la limosna, el ayuno, la oración...), sino los que surgieron posteriormente a la ruptura entre el judaísmo y el cristianismo.

Naturalmente, y en honor a la verdad, junto a esta imprecisión hay que colocar una serie de *datos bien concretos y precisos* pero, a pesar de ello, no debe ser exagerado su valor en el conjunto del evangelio.

Sin duda alguna que lo más característico es *la doctrina*: doctrina sobre Cristo. Pero, de nuevo, fuera del horizonte israelita. Se presenta lo que es Jesús *para el mundo*, no para Israel. Jesús es el Hijo de Dios, el Salvador del mundo, la luz, la verdad, la vida, la palabra. Cristo vino de arriba para comunicar la verdad a los hombres.

El y el Padre son uno, el uno refleja al otro. Jesús es el revelador del Padre.

Sin embargo, cuando nos preguntamos qué es lo que Jesús revela del Padre no hallamos respuesta alguna, a no ser ésta: Dios envió a su Hijo para la salvación de los hombres, es decir, Cristo no es sólo el aportador del mensaje que el Padre nos envía; *El mismo es el contenido de dicho mensaje.*

Pero, ¿qué significa la verdad (traída por el Revelador) para el hombre? La verdad lo significa todo; significa la vida, cuya característica más acusada en este evangelio es *su presencia,* es decir, se trata de una vida que ya se ha manifestado y puede ser vivida aquí y ahora por el creyente, a pesar de que tenga un aspecto futuro que se revelará en el "último día".

En esta revelación y en las consiguientes exigencias éticas que implica para el hombre destacan las célebres antítesis que contraponen el mundo de Dios y el mundo anti-divino: luz-tinieblas, verdad-mentira, vida-muerte, Dios-mundo, cielo-tierra, de arriba-de abajo. ¿De dónde procede este lenguaje, tan distinto del que encontramos en los Sinópticos? ¿Quién podía entenderlo y quiénes son sus destinatarios inmediatos?

Después de estudiar el 4.º ev. se nos impone como inevitable la conclusión recibida en una primera lectura: *no hay progreso alguno ni en el pensamiento ni en la acción*: el Logos divino, el Hijo de Dios, Jesús, se manifiesta en plenitud desde el principio. Y no puede haber progreso porque los hilos que conducen la historia están gobernados desde arriga. Y esto se afirma claramente desde el principio.

2.º) Tendencias.

Prescindimos ahora de las tendencias teológicas. Queremos fijarnos aquí en el ambiente histórico y preocupaciones que reflejan la situación vital, el entorno, el "Sitz im Leben", en el que escribió el evangelista. Destacamos las tres principales.

a) *Frente al judaísmo.*

En frase, que ya no es nueva, podemos afirmar que ***el evangelio nació de la lucha y para la lucha.*** **La apolo-**

gética es tan antigua como la Iglesia; desde el principio, los cristianos sintieron la necesidad de defender sus creencias y prácticas de las acusaciones de sus enemigos. Ya en los Sinópticos encontramos rasgos suficientes de esta apologética, pero en el evangelio de Juan esta tendencia se halla acentuada con más fuerza. En este primer frente los ataques proceden del judaísmo y la defensa puede observarse en varias ocasiones.

Son claras las controversias con los judíos en torno a la persona de Jesús. Y estos debates no reproducen solamente, y tal vez tampoco primariamente, los tenidos directamente por Jesús con los judíos de su tiempo, sino los que enfrentaban a judíos y cristianos a fines del siglo primero, cuando fue escrito el evangelio.

Una de estas disputas giraba, sin duda, en torno a los sacramentos; de ahí la importancia que el ev. de Juan da a los dos grandes sacramentos de la Iglesia, el bautismo y la Eucaristía (también, aunque en menor escala, al perdón de los pecados).

El racionalismo judío acusaba a Jesús, y en él a los cristianos, de ser simplemente un juez. A esta acusación responde el evangelio diciendo que Jesús no ha venido a juzgar, sino a salvar al mundo.

Pero no basta afirmar una cosa. Es necesario probarla. Eso es lo que pretende el evangelista al introducir el tema del "testimonio" (*martiría*), o el dar testimonio (*martirein*). La intención del evangelista es clara: son muchos los testigos y los testimonios a favor de Jesús: la Escritura, profetas, Moisés... además de los "testigos" inmediatos del acontecimiento de Jesús. Más aún, este testimonio adquiere, a veces, la forma jurídica de un proceso (un caso bien claro tenemos en 8, 17).

A partir del año 70 el conflicto con el judaísmo se agudizó hasta el extremo y adquirió la forma de ruptura definitiva con la decisión, por parte de las autoridades judías, de excomulgar definitivamente a los cristianos. No pueden ser más claras las afirmaciones de 9, 22; 12, 42; 16, 2.

De todos estos datos apenas podrá ponerse en duda una cierta tendencia antijudía en el 4.º ev. Lo cual no excluye una intención misionera, sobre todo frente a los judíos helenistas de buena voluntad en la Diáspora.

b) *Frente a la secta del Bautista.*

Los discípulos del Bautista habían supravalorado la persona de su Maestro. Tenemos indicios de la existencia de esta secta del Bautista precisamente en Efeso (ver Act 18, 24-19, 7). En el evangelio de Juan puede comprobarse una tendencia apologética (por supuesto, que no la principial, como han afirmado algunos autores), frente a esta secta. Argumentos de lo que decimos pueden verse allí donde el Bautista es presentado como:

— *testigo de Jesús,* con la única razón de ser precisamente en su testimonio sobre él (ver 1, 6-8. 15). Frente al valor de Juan como testigo nótese la afirmación de la preexistencia de Jesús;
— *negando ser lo que sus discípulos afirmaban de él:* no era ni el Mesías, ni Elías ni el profeta... (1, 19-28). Que los miembros de esta secta consideraban a Juan como el Mesías aparece con mayor claridad en 3, 27-30;
— dando testimonio sobre Jesús pero, al mismo tiempo, dejando bien claro que *su testimonio no es el único ni el definitivo*; él era una lámpara, no la luz (5, 33-35);
— el evangelista *acepta el testimonio que la gente daba del Bautista* (10, 41: nótese la intención del autor).

Otros textos que a veces se aducen al respecto son más que problemáticos. Pensamos en 3, 31-32; 10, 8 (y la razón de no considerar como anti-bautistas estos textos la vemos en que Juan no es rechazado en este evangelio, sino que es valorado en su calidad de testigo de Jesús).

c) *Frente a la gnosis.*

Esta tendencia "anti-gnóstica" depende del ambiente religioso y mentalidad que se presupone en el 4.º ev. (volveremos más abajo sobre esta cuestión).

Desde luego, ateniéndonos a los testimonios de la tradición (S. Ireneo en su obra contra las herejías, III, 11, 7) debemos admitir que Juan polemiza con el gnóstico Cerinto. El error se centraba en la creación, que no habría sido realizada por Dios, sino por un "fabricator". Frente a este

error afirmaría el 4.º ev. la función creadora del Logos. S. Ireneo menciona también a Marción y a otros, que tendría delante el autor del 4.º ev.

Por supuesto, debería verse una tendencia anti-gnóstica en aquellos pasajes o expresiones que excluyen toda clase de docetismo (por ejemplo, en 1, 14; 6, 53-54; 19, 34).

En esta misma línea podrían orientarnos todos aquellos textos que atribuyen a Jesús, en exclusiva, una serie de títulos o predicados salvíficos que los gnósticos atribuían a su revelador (por ejemplo, ser el pastor, la vid, el enviado). Pero este argumento no es definitivo ni mucho menos ya que dichos títulos podrían provenir igualmente del Antiguo Testamento o del judaísmo.

Lo que parece que puede afirmarse con seguridad es que el evangelista utiliza el lenguaje de la gnosis (entre las palabras clave hay que mencionar los verbos "oír", "ver", "conocer", la presentación del revelador "que viene de arriba", característico todo tanto de la terminología de la gnosis como del 4.º ev.), precisamente para demostrar a los cristianos que Jesús es el verdadero y único Revelador.

3.º) Juan y los sinopticos.

Comencemos por afirmar que Juan pertenece, como los Sinópticos, al género literario llamado "evangelio": describe la actuación de Cristo desde el tiempo de sus contactos con el Bautista hasta su muerte y resurrección. Contiene igualmente información sobre sus milagros y actividad doctrinal. A pesar de este cuadro general, más o menos común, es preciso una revisión más detallada.

1) *Afinidades y divergencias en la materia narrada.*

Juan tiene en común con los Sinópticos unas pocas *narraciones*:

— La actividad del Bautista.
— La vocación de los primeros discípulos.
— La expulsión de los vendedores del templo.
— La secuencia: multiplicación de los panes, marcha sobre las aguas, petición de señales, confesión de Pedro.

— La entrada en Jerusalén.
— La última cena con el anuncio de la traición.
— La predicción de la negación de Pedro.
— Partes importantes en la historia de la pasión-resurrección.
— Probablemente la curación del oficial de Cafarnaúm.

De los 29 milagros narrados por los Sinópticos, Juan sólo retiene tres: la curación del hijo del funcionario real, la multiplicación de los panes, la marcha sobre las aguas.

Entre los *temas importantes* que traen los Sinópticos y omite Juan están:

— El evangelio de la infancia.
— El bautismo de Jesús por Juan.
— El relato de las tentaciones.
— La transfiguración.
— El discurso escatológico.
— La institución de la Eucaristía.
— La agonía de Getsemaní.

Entre *los temas importantes* que narra Juan y omiten los Sinópticos tenemos:

— Cinco "signos": Caná, el paralítico de Betzata, el ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro, la pesca milagrosa.
— La historia de Nicodemo y la Samaritana.
— La mayoría de *los discursos,* particularmente frecuentes en Juan, no tienen paralelo alguno en los Sinópticos.
— El buen Pastor y la vid (se trata de alegorías).
— No narra ninguna expulsión de demonios ni curación de leprosos.

2) *Afinidades y divergencias en la forma literaria.*

Si prescindimos del relato da la pasión, el material de los Sinópticos está integrado por *narraciones aisladas,* sentencias cortas o grupos de sentencias sueltas que han sido ordenadas por el evangelista. En Juan predominan los *discursos temáticos.* Es de notar, además, que Juan presenta *temas nuevos y el vocabulario y técnica* difieren

también del de los Sinópticos: recordemos las famosas antítesis, palabras asociativas, reanudación de modo que se forma como una serie o cadena (concatenación), vuelta a lo narrado en el principio de modo que todo el relato queda comprendido o incluido entre la afirmación del principio y la del fin (inclusión), el paralelismo y la variación (podría hacerse un buen ejercicio estudiando la estructura y división de 8, 12-20).

Y no puede decirse que estas diferencias obedezcan a que, en los Sinópticos, Jesús habla a gente sencilla mientras que en Juan se dirige a un público más culto. Esta diversidad obedece a que es el evangelista quien habla.

3) *Marco cronológico y geográfico.*

Según los Sinópticos, la vida pública de Jesús se desarrolla en dos escenarios: Galilea y Jerusalén y *un gran viaje* que va desde la primera a la segunda. En Juan tenemos tres viajes de Galilea a Jerusalén (ver 2, 13; 5, 1; 7, 10). En los Sinópticos la estancia de Jesús en Jerusalén dura *una semana* más o menos; en Juan toda su actividad, a partir del 7, 10, se desarrolla en Judea-Jerusalén.

Según los Sinópticos la vida pública de Jesús pudiera quedar reducida a unos pocos meses; en Juan, al hablar de tres fiestas de la Pascua, hay que suponer más de dos años.

Según los Sinópticos la muerte de Jesús tiene lugar el 15 de Nisán; según Juan, el 14 del mismo mes.

4) *Sentencias ("logia") comunes.*

Nos referimos a aquellas sentencias o frases, "logia", que figuran tanto en los Sinópticos como en Juan. Al estudiarlas debe hacerse un análisis muy particular y concreto para poder descubrir no sólo la semejanza de contenido, sino también la divergencia en cuanto a su formulación y, en relación con ella, la diversidad en cuanto al concepto que cada uno de los autores ha querido expresar. Veamos algunos ejemplos:

El "logion" o sentencia del Bautista que define su pequeñez en comparación con Jesús (Jn 1, 27 y su relación con Mc 1, 7: aparentemente es la misma frase, pero el re-

curso al texto griego descubre una diferencia que nos permite concluir que los Sinópticos han utilizado un adjetivo para describir la "indignidad" de Juan bajo la influencia de una tradición que el 4.º ev. no ha seguido; Juan utiliza un adjetivo distinto ("axios" en lugar de "ikanós").

La misma semejanza tenemos en el logion con motivo del sobrenombre impuesto a Pedro, pero el contexto es completamente distinto (en el 4.º ev. se le impone este sobrenombre en el momento de la vocación, 1, 42; en Mateo, con ocasión de la promesa del primado (Mt 16, 18).

La declaración del Bautista sobre el Espíritu (1, 33), que descendió sobre Jesús con motivo de su bautismo es evidentemente la misma que en los Sinópticos (Mc 1, 8), pero nos encontramos ante una versión más libre.

La afirmación de Jesús sobre el templo (Jn 2, 19; Mc 14, 58), es coincidente en Juan y en los Sinópticos, pero un estudio más profundo de la misma nos llevará a la conclusión de que Jn lo ha tomado de una tradición distinta.

También ha intentado verse un paralelismo entre Jn 1, 51 y Mc 14, 62, pero, aparte una semejanza que puede aceptarse, una dependencia literaria resulta inadmisible.

En cuanto al tema de la necesidad del nuevo nacimiento, anunciado a Nicodemo (3, 3. 5), y de la necesidad de hacerse niños (Mt 18, 3), es muy improbable que se trate de lo mismo y, en todo caso, tendríamos una transformación en el 4.º ev. siguiendo la línea de su teología propia y especifífica.

A veces, encontramos sentencias más o menos comunes dentro de las narraciones. Entonces se hace necesario estudiarlas desde el punto de vista de dichas narraciones. Puede afirmarse una cierta tendencia del 4.º ev. a desplazar algunas afirmaciones del marco de la pasión y contarlas en otra ocasión (por ejemplo, 13, 21, ver en Mc 14, 28).

En las palabras de Jesús a sus discípulos es lógico que haya coincidencia (ver Jn 12, 24 y Mc 14, 28 y paral.), pero al mismo tiempo aparece la impronta del 4.º ev. utilizando antítesis distintas a las empleadas por los Sinópticos. Esto nos lleva a la conclusión siguiente: por un lado, es improbable que Juan las haya tomado de los Sinópticos y, por otro, parece igualmente innegable el mismo fondo histórico-tradicional.

5) *Otros puntos de comparación.*

a) *Citas tomadas del Antiguo Testamento.*

Las que tienen un claro paralelismo con las de los Sinópticos son las cinco siguientes:

La presentación que se hace del Bautista como "voz del que clama en el desierto..." (1, 23; Mc 1, 3), pero Juan utiliza la cita de la Escritura desde el punto de vista del *testimonio*, mientras que los Sinópticos lo centran en *el cumplimiento de la misma Escritura.*

Con motivo de la entrada en Jerusalén (12, 15; Mt 21, 5) son utilizadas las palabras de la Escritura pero, mientras en Mateo tienen el sentido de una reflexión (es su modo de citar la Escritura) sobre el cumplimiento de lo anunciado, Juan las pone al servicio de un tema preferido por él: *la realeza de Cristo.*

Las palabras sobre el *endurecimiento* del pueblo son las mismas (12, 40 y Mc 4, 12 y paral.), pero el contexto es completamente distinto: los Sinópticos las utilizan como justificación del lenguaje parabólico utilizado por Jesús; el 4.º ev. las amplia a toda la actividad pública de Cristo.

La traición de Jesús por uno de los que comen a su mesa es presentada también con palabras de la Escritura, pero basta la comparación (13 18 y Mc 14, 18), para darse cuenta de que los textos son absolutamente independientes.

En la repartición de los vestidos de Jesús con motivo de su muerte (19, 24 y Mc 15, 24), solamente Juan cita exactamente y teniendo en cuenta el paralelismo de los miembros.

b) *Pequeñas parábolas.*

Cuando se buscan las características del 4.º ev, siempre se acentúa la ausensia de parábolas en Juan, al estilo Sinóptico. Para hacer justicia a la realidad debemos mencionar diversas palabras o sentencias parabólicas o alegóricas que establecen una innegable proximidad con los Sinópticos. Tengamas en cuenta las siguientes:

— El esposo y el amigo del esposo (3, 29).
— El esclavo y el hijo (8, 35).

— El pastor, el ladrón y el portero (10, 1-5).
— El viajero que se retrasa en su camino y le sorprende la noche (11, 9-10).
— El grano de trigo (12, 24).
— La parturienta (16, 21).
— La siega (4, 35. 38).

Otras palabras o frases con sentido parabólico, como la del viento (3, 8), el Bautista y la lámpara (5, 35), el verdadero pastor y el mercenario (10, 11-12), el caminante a la caída del sol (12, 35-36), la casa del Padre, (14, 2-3), la vid verdadera (15, 1-2), la palabra simbólica del "ceñirse" (21, 18), el sembrador y el segador (3, 37), son menos significativas.

Otras, como pastor, vid, luz, tienen otro carácter, por estar unidas a la automanifestación de Cristo utilizando la fórmula del "egó eimi" = Yo soy.

c) *Sentencias ("logia") con la impronta de Juan.*

Incluimos en este apartado aquellos "logia" que se encontraban en la tradición y que han sido tomados por Juan imprimiéndoles su propio cuño. Son de dos clases: las palabras referentes al Hijo del Hombre (1, 51; 3, 14; 5, 27...) y las cinco sentencias sobre el paráclito (14, 16 ss.; 26; 15, 26; 16, 8-11.13-14).

En cuanto a las primeras cabe la pregunta de si Juan no habrá utilizado una forma ya existente en la tradición sobre este tema. En cuanto a las segundas deberá contarse con una formulación existente ya antes de Juan y que éste ha utilizado.

6) *Comparación particular entre los Sinópticos y Juan.*

Este punto entra de lleno en el campo de los especialistas. Por eso nos limitamos aquí a dar unos principios de tipo general.

En la comparación Jn-Mc se descubren algunas escenas y breves noticias históricas que se hallan en el mismo orden en ambos. El ejemplo clásico es Jn 6, 1-68; Mc 6, 34-8, 29. Ante el estudio de este caso y algunas otras semejanzas parece inevitable la conclusión de que *Jn conoce de algún modo a Mc* (¿conocimiento literario; cono-

cimiento muy superficial, tal vez por la tradición oral; utilización de la misma fuente en casos singulares?; las hipótesis son múltiples).

En cuanto a la relación entre Jn-Mt, este conocimiento es mucho más *problemático* porque casi todas las semejanzas podrían explicarse a través de Mc (ver como ejemplos, Jn 18, 11; Mt 26, 52; Jn 20, 23; Mt 10, 24).

Los contactos entre Jn-Lc parecen innegables. Veamos algunos ejemplos: el anuncio mesiánico del Precursor (Jn 1, 18 ss.; Lc 3, 15: en ambos casos aparece la pregunta de si el Bautista es el Mesías); la pesca milagrosa (Jn 21, 1-19; Lc 5, 1-11: aunque el contexto es completamente distinto, ya que Lucas lo coloca al principio de la actividad pública de Jesús y Jn después de la resurrección).

La historia de la unción (Jn 12, 1 ss. y Lc 7, 36 ss.; encontramos detalles comunes a Jn y a Lc que únicamente tenemos en ellos, por ejemplo, la unción de los "pies", mientras que Mt y Mc hablan de la unción de la "cabeza"); la aclamación común, "rey de Israel", con motivo de la entrada en Jerusalén (Jn 12, 13 y Lc 19, 38).

Tenemos bastantes coincidencias en la historia de la pasión: en el proceso ante Pilato los dos insisten (por tres veces), en la inocencia de Jesús. *La dependencia parece clara*, pero no tanto como para concluir absolutamente que Jn haya tenido delante el ev. de Lucas y lo haya utilizado.

7) *Teología sinóptica y joánica.*

El tema central de la teología en la tradición sinóptica es *el reino de los cielos*; ahora bien, este tema no figura en Jn más que en una única ocasión (3, 3-5). En Jn, en cambio, el tema central es *la vida eterna*. Indiscutiblemente que ambos temas se refieren a la misma realidad (incluso en ambos son utilizadas expresiones similares: "entrar en el reino", "entrar en la vida". Lo que debe afirmarse es que, en todo caso, *las categorías de pensamiento son distintas*.

Otro tema central en Jn es *la auto-revelación del Hijo de Dios*. Es el gran tema en la mayor parte de los discursos. Cierto que no faltan en los Sinópticos sentencias o expresiones que revelan la conciencia que Jesús tenía de

sí mismo, pero nunca encontramos la expresión EGO EI-MI (el "yo soy") tan característica del 4.º ev:

"Yo soy la luz del mundo, el pan de vida, la resurrección y la vida, el camino, la verdad y la vida, Yo y el Padre somos uno. Antes que Abraham existiese Yo soy".

Es cierto que el 4.º ev. alude, varias veces, al cumplimiento de los mandamientos en general, sin embargo, nunca menciona ningún precepto en particular, como hacen los Sinópticos. Tenemos la impresión de que Jn no conoce ningún otro mandamiento que el del amor.

8) *Conclusión general.*

Para explicar la relación existente entre Jn y los Sinópticos se han apuntado las posibilidades siguientes: Jn trata de completar a los Sinópticos (teoría *complementaria*); es independiente de ellos (teoría de la *independencia*); se esfuerza por interpretarlos (teoría de la *interpretación*); o sencillamente los ha suplantado (teoría de la *suplantación*). Creemos que el problema puede resolverse más imparcialmente en los puntos siguientes:

a) Una dependencia literaria directa del ev. de Jn con relación a los Sinópticos es muy improbable.
b) La tradición joánica es, en su conjunto, independiente. Juan narra y formula con estilo propio.
c) Otra cuestión muy distinta es si Jn tiene *algún conocimiento* de la materia propia de la tradición sinóptica.
d) La tradición joánica es, en general, más pobre que la sinóptica, pero nos ofrece información adicional que históricamente merece crédito.
e) En el 4.º ev. tenemos vestigios de una tradición anterior muy semejante a la sinóptica. Este primer estadio de la tradición joánica sería, cronológicamente hablando, tan antiguo como el de la tradición sinóptica.
f) El 4.º ev. persigue un fin propio y es aquí, y no sólo ni principalmente en las fuentes que haya podido utilizar, donde debemos recurrir para explicar las afinidades y, sobre todo, las divergencias con los Sinópticos. Su fin principal es claro: Poner de relieve, en las acciones y discursos del Jesús terreno,

la figura suprema del Revelador **escatológico** y, como tal, portador de la salud.

4.º) JUAN Y PABLO.

La cuestión no puede plantearse en el sentido de una dependencia literaria de Juan con relación a Pablo. La cuestión de la relación entre ellos habría que formularla, más bien, en el terreno de la dependencia o influencia teológica. En otros términos: ¿para la interpretación de la obra salvífica llevada a cabo por Jesús utiliza Juan los pensamientos de Pablo?

Para valorar las semejanzas y diferencias es preciso afirmar con toda claridad que ninguno de los dos son libres a la hora de formular su doctrina: *ambos se hallan influenciados y condicionados por la tradición* lingüística y conceptual de la tradición cristiana, por el entorno histórico religioso, por el credo de la primitiva comunidad *cristiana. Es decir, que las semejanzas no dependen* de una influencia mutua, sino de la misma influencia ambiental sobre ambos.

Entre las semejanzas suele aducirse el concepto de "mundo" (para ambos es "creación caída"); la identidad entre "el creador y el revelador"; la situación del hombre (como ser "caído"); para ambos la salud es "gracia".

Junto a las semejanzas innegables hay que colocar *las diferencias profundas*:

Ausencia en Juan de representaciones apocalípticas (en Jn no existe nada parecido a lo que encontramos en 1 Tes 4, 15 ss.).

Ausencia en Juan de la visión "histórico-salvífica" tan característica de Pablo (la Iglesia es el Israel de Dios, en Jn no existe nada parecido).

Ausencia en Jn de términos específicamente paulinos y que le vendrían como anillo al dedo a Jn si los hubiese conocido, por ejemplo la antítesis entre "carne-espíritu", tan característica de Pablo, y que no es utilizada por Jn.

La conclusión de un estudio serio del problema nos lleva a lo siguiente: Jn no pertenece a la escuela de Pablo. El pensamiento, es cierto, ha progresado en el 4.º ev. pero no en línea directa (como una continuación del pensamiento paulino), sino, más bien, como fruto de una interpretación nueva e independiente.

5.º) Composición del cuarto evangelio.

a) *El hecho.*

El ev. de Jn presenta una unidad y cohesión internas mucho más fuerte que los Sinópticos. Este hecho, sin embargo, no quiere decir que la obra haya sido compuesta de una vez y por un único autor.

El punto de partida para el estudio de la "composición" del 4.º ev. lo constituyen *las contradicciones* que fácilmente se descubren en su narración.

En 6, 1 Jesús está en *Galilea.* El cap. supone una continuación de su actividad en el escenario geográfico en que ha estado actuando anteriormente; ahora bien, el cap. 5.º se desarrolla en *Jerusalén.*

El cap. 7 (vv. 3 ss.), nos da la impresión de que Jesús no ha actuado todavía en Jerusalén; pero en 2, 23 y 5, 1 ss., se nos dice lo contrario.

La discusión recogida en 7, 19-23 es una continuación de lo ocurrido en 5, 9 ss., y particularmente, en el v. 18; ahora bien, tal como hoy tenemos narradas las escenas hay que contar, como mínimo, con medio año de distancia entre ambos acontecimientos.

En 10, 19-29 la discusión surge por lo narrado en 9, 1 ss. (curación del ciego de nacimiento), como si se tratase de algo que acaba de ocurrir; en realidad habían transcurrido, al menos, cuatro meses.

La razón de querer apedrear a Jesús en 10, 33 la tenemos en la afirmación de 5, 18, que había sido hecha hacía medio año.

En 14, 31 encontramos una frase conclusiva, "levantaos; vámonos", que debía dar paso a la narración de la pasión; a pesar de ello vienen a continuación los cap. 15-17 con casi idéntico tema. Decir que estos discursos fueron pronunciados "en el camino" supone un desconocimiento absoluto de lo que es el evangelio y de cómo se formó.

Podríamos aducir otras perícopas o secciones con todos los visos de probabilidad de hallarse fuera del contexto lógico y original, pero creemos que las aducidas son suficientes para dar derecho a hablar de la "composición" del ev. de Juan.

b) *Explicaciones.*

1.ª La más antigua (se remonta a Taciano, s. II, quien ya vio la conveniencia de colocar el cap. 6 inmediatamente después del 4, poniendo el 5 después del 6. El orden sería, por tanto, 4, 6, 5), es la teoría de los *desplazamientos*. Quiere decir que los textos, tal como hoy los tenemos, no ocupan su lugar original, sino que se han *desplazado* de un sitio para otro.

¿Causas de los desplazamientos? Se han apuntado varias: muerte prematura del autor, transposición de los "folios" originales en que estaba escrito el evangelio o alguna otra causa parecida.

2.ª El "desorden" actual procede del mismo evangelista ya que el primer libro que escribió (el "Grundevangelium") sería un evangelio centrado en "los signos" (contaría únicamente de narraciones y Jesús iría, como en los Sinópticos, en un viaje de Galilea a Jerusalén). Pero este ev. original fue después *ampliado y modificado por el mismo evangelista.*

Esta hipótesis tiene en contra suya el interrogante siguiente: ¿cómo pudo el mismo evangelista renunciar al orden del evangelio anterior y dar otro que únicamente serviría para desorientar a los lectores?

3.ª El desorden e incongruencias que hoy encontramos se deben a la mano de *un redactor posterior que reelaboró todo el ev.* Las razones en que se apoya esta teoría son:

La perícope de la adúltera (7, 53-8, 11), es, sin duda, una adición. La materia y forma de narrarla pertenece al fondo de la tradición sinóptica y nada tiene en común con la materia y forma de narrar del 4.º ev.

También el cap. 21 es una adición de un redactor posterior. El ev. terminaba con la fórmula conclusiva de 20, 30-31 (y esto aunque el ev., según los testigos más antiguos, nunca existió sin estos cap.).

La mano del redactor no se limitó a esto. Hemos aducido los dos casos en que la mano del redactor resulta evidente. El verla en otros pasajes depende muchas veces de los principios y prejuicios de cada investigador. Bultmann, por ejemplo, la ve siempre que haya alusión a los sacramentos y en todos aquellos pasajes en que se hace referencia al "último día".

Los esfuerzos realizados en este sentido son, sin duda alguna, laudables, pero al mismo tiempo, se impone una pregunta sorprendente, por lo sencilla y elemental: ¿las incongruencias apuntadas no pueden ser debidas a la misma mano del evangelista por la misma razón que son atribuidas a un redactor?

Al poner reparos a estas explicaciones no es que rechacemos de plano al redactor—más bien lo contrario—o que afirmemos la unidad literaria del ev. Que el evangelista trabaje sólo con el recurso a sus recuerdos de testigo ocular simplifica excesivamente la cuestión (ya nos iremos dando cuenta del por qué de esta afirmación) y no tiene en cuenta el texto mismo.

4.ª El evangelista ha utilizado *fuentes escritas*. Ultimamente se ha hecho célebre la tesis de Bultmann que distingue cuatro fuentes:

— Discursos de revelación ("Offenbarungsreden").
— Fuente para los signos ("Semeiaquelle").
— Fuente independiente para la pasión.
— Fuente miscelánea, que comprende toda la materia que no puede ser atribuida a ninguna de las anteriores.

Otros autores, sobre todo por razones estilísticas, se han opuesto terminantemente a esta teoría de las fuentes (J. Jeremías, Menoud, Ruckstuhl...). Otros prefieren hablar de *tradiciones* para explicar aquellos pasajes que no parecen concordar con las características de Jn.

6.º) AMBIENTE RELIGIOSO Y MENTALIDAD.

La lengua, no sólo en el sentido gramatical-estilístico, que habla el 4.º ev. se caracteriza por las antítesis luz-tinieblas, verdad-mentira..., por los numerosos "Yo soy", por las ideas salvíficas como agua de la vida, pan de la vida, luz del mundo... para describir a Jesús, el enviado del Padre. Jesús es el enviado del Padre, el Revelador, aquel al que el Padre ha enviado, el que viene de arriba, el que sube al cielo... esta lengua se halla muy distanciada de la utilizada por los Sinópticos.

¿Quién entendía este lenguaje? ¿De dónde proceden

estas imágenes y estas ideas nuevas? Se han propuesto diversas posibilidades.

a) *El mundo judío.*

El fundamento, como el substrato, del ev. de Juan debe buscarse en el A.T. y en el judaísmo rabínico. No cabe duda que el 4.º ev. tiene mucho que ver con este mundo judío, pero resulta insuficiente ya que temas fundamentales, por ejemplo en la Cristología (el Hijo que viene del Padre y va al Padre) no parecen tener raíz ni justificación alguna considerados desde el judaísmo. Podemos decir lo mismo en lo relativo al lenguaje "dualista".

b) *Mundo griego.*

Dicho fundamento debe buscarse, más bien, en el mundo griego o en el mundo de la filosofía helenista (por ejemplo, el concepto de Logos) tal como se halla representado en Filón de Alejandría (habría que contar, por tanto, con el judaísmo helenista).

c) *Escritos herméticos.*

Se trata de una colección de escritos (que surgieron en el mundo greco-romano) procedentes de gente selecta filosófica y religiosamente hablando, que intentaban superar la razón fría de los filósofos y la religión "vulgar" del pueblo. Entre los elementos de estos escritos filosófico-religiosos destacan: 1.º) La fidelidad a la tradición antigua (que arranca del gran dios Hermes, de aquí le viene el nombre a la colección). 2.º) El énfasis en el "conocimiento", que debe adquirirse no por la razón, sino por la revelación. 3.º) La inmortalidad y la vida verdadera. 4.º) Las fuentes del conocimiento...

El fundamento del 4.º ev. habría que buscarlo, por tanto, en este ambiente. Juan pretendería hacer accesible el mensaje cristiano a los griegos doctos; de ahí que se adapte a ellos y utilice los elementos más característicos de su filosofía-religión para anunciarles el mensaje cristiano.

En contra de este ambiente se afirma que en Jn fal-

tan conceptos fundamentales de estos escritos Herméticos. Palabras imprescindibles en dichos escritos, como "gnosis", "misterio", "inmortalidad", "demiurgo"... se echan por completo de menos en Juan. En concreto el Logos impersonal de estos escritos no habría podido influenciar en modo alguno el del 4.º ev.

d) *La gnosis.*

Hablar de la gnosis es sumamente difícil. Se trata, en general, de un movimiento filosófico-religioso que busca la salvación del hombre a través de la "gnosis" (ciencia, conocimiento). El movimiento como tal es anterior al cristianismo (como doctrina sistematizada aparecerá, ya en la época cristiana, con el nombre de gnosticismo).

En este movimiento deben destacarse las características siguientes: un dualismo ontológico; la existencia de seres intermedios entre Dios y el hombre; actividad de estos seres en la producción del mal y de la materia; el alma como chispa divina encarcelada en la materia; *necesidad del conocimiento* (de la gnosis, obtenida a través de la revelación) para liberar el alma e introducirla en la luz; el número limitado, "numerus clausus", de aquellos que pueden obtener este conocimiento; el revelador-salvador.

Hay diversas clases de gnosis. Como posibles influenciadoras del pensamiento y forma de expresión del 4.º ev. se han propuesto dos principales:

1.º) *Gnosis de los mandeos* (era una secta gnóstica baptizante).

Esta secta habla de un redentor que viene de lo alto y vuelve allá; utiliza el lenguaje dualista de luz-tinieblas, vida-muerte, verdad-mentira.

Se ha dicho justamente en contra que es imposible el contacto del cristitianismo primitivo con esta secta, ya que aparece muy tardíamente, en el tiempo bizantino-árabe, en la región del Eúfrates (el argumento no es del todo convincente ya que, aunque los escritos sean tardíos, las ideas y el movimiento son muy anteriores).

Las antítesis citadas, y aducidas como paralelas del 4.º ev., tienen un sentido totalmente distinto en Juan y en los escritos mandeos.

Finalmente, la figura del redentor con estas características no existen antes del cristianismo. Como consecuencia hay que pensar que es la misma gnosis la que se halla influenciada por el ev.

2.º) *Gnosis cristiana* (representada por las Odas de Salomón, Evangelio de la verdad...).

Parece claro que las Odas de Salomón son documentos de una gnosis cristiana. Por otra parte esta gnosis, por lo que al dualismo se refiere, ha sido ya debilitada y transformada por el pensamiento judío-cristiano del creador único (no doble) de todas las cosas. El paralelismo con el ev. de Jn es grande, pero, en todo caso, resulta muy problemático si Juan tuvo contacto con este movimiento y, en caso afirmativo, cómo fue este contacto.

3.º) *Qumran* (fue la moda hasta hace unos pocos años).

La aparición de los escritos de Qumran (a partir del año 1948), hizo lanzar el grito de victoria: por fin se había logrado saber cuál era el ambiente del 4.º ev.: sin duda que era el judaísmo heterodoxo de esta secta la que había proporcionado a Juan los elementos extraños y específicos que no podían explicarse de otro modo. Los paralelos son clarísimos:

— Dualismo ético, unido con el pensamiento del creador.
— Diferencia entre "los hijos de la luz" y "los hijos de las tinieblas" (recuérdese que uno de los principales escritos de Qumran lleva el título siguiente: Guerra de los hijos de la luz con los hijos de las tinieblas).
— Expresiones como "ser de la verdad", "ser de Dios", "ser del diablo", "testimoniar la verdad", "luz de vida", son comunes a Jn y a Qumran.

Hoy se ha enfriado el entusiasmo original, por varias razones:

— Que el autor del 4.º ev. fuese discípulo del Bautista y éste, a su vez, estuviese en contacto con Qumran es algo que todavía sigue discutiéndose.

— Los paralelos que se aducen como comunes a Juan y a Qumran no son únicos.
— Puede recurrirse a otros documentos judíos donde se encuentran expresiones semejantes, particularmente en la literatura apocalíptica.
— El pensamiento de la "nueva alianza" que es esencial en Qumran, falta en el 4.º ev. Por el contrario, *falta en Qumran, el pensamiento de un redentor divino.*
— Las afirmaciones tan características del 4.º ev. sobre el "Yo soy" no tienen paralelo alguno en Qumran.
— La conclusión que puede deducirse es la siguiente: la comunidad cristiana y Qumran tienen un fondo común, pero el mundo del pensamiento de Qumran no es el suelo materno en que haya nacido y crecido el pensamiento reflejado en el 4.º ev.

7.º) RETO PARA DOS MUNDOS.

Hemos puesto de relieve las semejanzas del 4.º ev. con los documentos más conocidos del mundo greco-romano. Podríamos tener la impresión de que el ev. de Jn es simplemente una parte de ese mundo del pensamiento. Como si pudiese ser comparado con el camaleón que recibe el color de lo que le rodea. Esto es verdad, pero sólo en parte. En 4.º ev, se halla anclado en ese mundo, pero al mismo tiempo se halla en fuerte contraste con él.

Quien está familiarizado con la doctrina de la fe cristiana, al leer este ev. a la luz de los escritos de Filón de Alejandría, de los escritos herméticos, mandeos..., puede verse seducido por las semejanzas entre ellos. La conclusión sería que el 4.º ev. es como una parte o parcela de su epoca.

Pensemos ahora en lo opuesto: un griego o un rabino de fines del siglo primero en cuyas manos cayese un ejemplar del ev. de Jn. A pesar de la familiaridad del lenguaje, le produciría un "shock" violento de incredulidad. Tanto el griego como el judío se sentirían escandalizados y horrorizados por las afirmaciones que leerían en este evangelio. Encontrarían algo inexplicable y extraño, inadmisible en todo caso. Dos escándalos producidos por la lectura del ev. de Jn:

El escándalo del "ahora".

Uno de los rasgos más característicos del judaísmo de fines del siglo I era la esperanza viva del futuro. *Al fin de los días,* se había convertido en la frase técnica para indicar ese futuro ideal en el que se manifestaría la voluntad de Dios, aparecería el Mesías, se realizaría el juicio, la resurrección, el nuevo éxodo, el nuevo nacimiento. Esto constituía la esperanza judía.

¿Qué encontraba el judío al leer el 4.º ev.? Sencillamente que todo aquello que su pueblo esperaba para el futuro, *ya había llegado,* era ya una realidad. Es el escándalo del *ahora.* El *ahora* es como el hilo conductor que anima todo el 4.º ev. (ver 1, 41. 45-49; 5, 25-28; 3, 18-19; 11, 24-26). Naturalmente, que queda "el último día", pero esto en nada cambia lo que acabamos de decir.

El escándalo de la carne (el escándalo se produciría en el mundo griego para el que la carne, la materia, el cuerpo, es malo y Dios se halla muy alejado y distante de todo eso; de ahí la necesidad de que haya seres intermedios entre Dios y el mundo). Frente a esta concepción aparece la frase más increíble y escándalosa: *El Verbo se hizo carne.* El mediador entre el mundo de arriba y el de abajo, entre el mundo divino y la materia es un personaje histórico. Ahora bien, el concepto de que *alguien* en la carne pudiera ser mediador y el agente de Dios en la creación y redención era sencillamente impensable. El "Verbumcaro", era sencillamente imposible para este mundo del pensamiento.

Este reto para dos mundos escandalizados ante él es necesario ponerlo de relieve para no dejarse seducir fácilmente por las semejanzas que pueden aducirse entre dichos mundos y el cuarto evangelio.

8.º) LENGUA, ESTILO, MOVIMIENTO DEL PENSAMIENTO.

1.º) *La lengua* en que fue escrito este evangelio es una vieja cuestión. Se han aducido varias razones para concluir que fue escrito *en arameo,* y después fue traducido al griego. Las principales son:

Existencia de muchos arameísmos, hebraísmos o en general semitismos (palabras o construcciones típicas de las lenguas semíticas). Por ejemplo, *en cuanto a las palabras*: rabbi (8 veces), rabbuni (20, 16), Messias, Ke-

fas, Betzata, Gabbata, Gólgota... *En cuanto a expresiones o giros semíticos*: "respondió y dijo" (31 veces), "gracia y verdad", "creer en su nombre", "hacer la verdad", las construcciones con "hijo": "hijo de la verdad...".

En cuanto a la sintaxis demuestran influencia semítica las expresiones que comienzan con el adjetivo "todo" al que después vuelve a hacerse referencia con pronombre (6, 39; 15, 2; 17, 2). Es particularmente frecuente la construcción con participio como sujeto de la frase principal (3, 6a. b. 18a. 31a. c. 33. 36. b). Es muy frecuente la *yuxtaposición* (1, 10. 11; 7, 21. 22. 26. 34. 36.)

A pesar de todos los argumentos aducidos *las razones no son definitivas*. Por un lado habría que contar con que el autor que escribe en griego está utilizando una lengua que no es la suya (él había sido educado en la lengua aramea...). Además se debe de contar con la existencia de ciertas frases ya hechas, procedente de las respectivas lenguas semíticas, y que son utilizadas por el autor.

2.º) En la apreciación del *estilo* juega un papel importante el elemento subjetivo. No obstante deben tenerse en cuenta los elementos siguientes: *Solemnidad y uniformidad* (monotonía) de la lengua, procedente sin duda de una teología muy meditada que ha adquirido formulaciones muy concisas y profundas.

El paralelismo en todas sus clases: el *sinónimo* (3, 11; 4, 36...), el *antitético* (3, 18; 8, 35...), *el sintético* (8. 44).

Puede hablarse de una *prosa-hímnica*, que puede tener su origen en el culto, en la tradición oral o sencillamente obedecer a un ritmo libre.

3.º) En cuanto a *la estructura y técnica del pensamiento joánico* es preciso distinguir entre la materia *narrativa* y la *discursiva*. A las narraciones las caracteriza el *momento dramático*: punto de partida, evolución, complicación, culminación (ver como ejemplos, 4, 1-42; el cap. 11). Lo mismo podría decirse en la multiplicación de los panes y en la historia de la pascua. Todo va ordenado, en movimiento progresivo y creciente a la autorevelación de Jesús, al "desvelamiento de su gloria".

En cada uno de estos complejos narrativos hay que notar el momento de la *fe-infidelidad*, que debe estimular a los lectores a abrazar la fe (ver el cap. 7). Incluso narraciones menores como la de Caná, purificación del templo y otras no escapan a esta ley.

Los discursos van encuadrados dentro del *tema único* al que se vuelve constantemente con palabras o frases clave, con la oposición entre vosotros-Dios o Yo, con la inclusión... (ver como ensayo 8, 12-20).

9.º) AUTOR.

Desde finales del s. II la tradición afirmó unánimemente que Juan, el hijo de Zebedeo, era el autor del evangelio que lleva su nombre. En el mismo sentido tenemos una declaración de la Pontificia Comisión Bíblica del año 1907.) Ahora preguntamos, ¿no puede sostenerse este dato tradicional teniendo en cuenta el punto de vista de la crítica bíblica?

Ante la simple posibilidad de que no sea Juan el autor del cuarto evangelio se ha levantado una enorme polvareda. ¿Por qué? No ha pasado lo mismo cuando se trataba de otros libros bíblicos atribuidos hoy a otros autores distintos de los "tradicionales". Creemos que la razón de dicha "polvareda" ha estado en plantear mal la cuestión porque, al negar o poner en duda, la paternidad literaria de Juan respecto al evangelio que lleva su nombre se ponía en juego *la apostolicidad* de dicho escrito. Y esto es grave. Pero puede plantearse de otra manera: *¿Descansa el cuarto evangelio sobre una autoridad apostólica* y, más en concreto, sobre el apóstol Juan?

Comencemos por afirmar que, de lo dicho hasta el momento presente, se deduce fácilmente que esta obra no es fruto de un autor en el sentido como hoy entendemos la palabra.

Para aclarar en lo posible una cuestión tan debatida hoy vamos a proceder por pasos:

1.º) A fines del s. II S. Ireneo lo atribuye al apóstol Juan y prácticamente *la tradición se hace unánime* (téngase en cuenta, no obstante, que los testimonios posteriores descansan todos en el de Ireneo y por tanto no aportan nada nuevo).

A pesar de la *unanimidad* en esta tradición existen *dudas* por la mención, por parte de Papías, de dos personas que llevan el nombre de Juan: Juan el apóstol y Juan el presbítero. De esto es necesario dejar constancia.

2.º) *Problema del cap.* 21.

¿Procede este cap. de la misma mano que el resto del evangelio? Razones para dudar: aparecen por vez primera mencionados los hijos de Zebedeo (v. 2); las apariciones de Jesús se centran en Galilea (vv. 3 ss., mientras que las narradas hasta el 20, 30-31, con lo que terminaba el evangelio, tienen lugar en Judea); se presupone la muerte del discípulo a quien amaba Jesús (v. 23); se presupone que él es el autor del 4.º ev. (v. 24); la comparación entre las dos partes del v. 24 nos lleva a la conclusión de que no procede de él; lo mismo el v. 23 en relación con la interpretación de su muerte; el v. 25 (hiperbólico) se halla fuera del estilo propio de este evangelio. Parece inevitable concluir que *este cap. procede de mano distinta al resto del evangelio.*

3.º) *Problema del discípulo a quien amaba Jesús.*

La afirmación más clara que tenemos en el ev. sobre su autor la encontramos en 21, 24. Este discípulo es el mismo del que se habla en 21, 20. Ahora bien, este testimonio, procedente de la redacción del o de los discípulos de Juan, no puede ser ni exagerado ni menospreciado. ¿Quién es este discípulo? Es necesario relacionar los textos siguientes: 21, 20 con 13, 23; 19, 26; 20, 2. (otros textos más oscuros son 1, 40-41 y 18, 15).

Razones a favor de la identificación del "discípulo amado" con Juan:

— Debe pertenecer al círculo de los íntimos de Jesús.
— Su peculiar relación con Pedro, que se halla confirmada en los Hechos.
— Se habla de él, aunque sin mencionarlo por su nombre, en 21, 2.
— El silenciar su nombre se explica mejor si es él el autor.
— La posición destacada de Juan el Zebedeo en el círculo de los discípulos.

Razones en contra de la identificación:

— El silenciar el nombre de Juan y utilizar una circunlocución para hablar de él son inexplicables si se tratase de un apóstol de la categoría de Juan.
— La circunlocución "pretenciosa" es rara y, en cualquier caso, *en modo alguno es modesta,* que es donde se ha visto la razón del anonimato.

— El texto de 21, 2 habla más en contra que a favor, ya que con esta indicación sencillamente se rompería la ley del anonimato.
— Se trataría, más bien (han propuesto varios autores), de una figura ideal, simbólica.
— Ante las consideraciones precedentes y teniendo en cuenta los pros y los contras proponemos un

4.º) *Intento de solución.*

A pesar de la unidad mayor que este evangelio presenta en comparación con los Sinópticos, *es impensable* que haya salido directamente de la pluma de Juan el Zebedeo de forma seguida y de un sólo tirón. El P. Braun *parte del kerygma joánico* (la predicación de Juan el Zebedeo) y añade que es preciso afirmar que esto fue puesto por escrito por un "secretario".

La distinción entre el "autor espiritual" y "el evangelista o redactor" es un buen punto de partida. Es preciso sin embargo, añadir que la función del evangelista o redactor no puede limitarse a la de ser un mero secretario. Debemos tener en cuenta que *forma y contenido, lengua y pensamientos* son, de suyo, inseparables. El evangelista o redactor ha admitido no sólo la tradición sobre los hechos de Jesús (que procedía de la "escuela" de Juan), sino que, además, la ha interpretado en un nuevo lenguaje. En otras palabras, el evangelista o redactor ha sido, por un lado, transmisor de la tradición y predicación del Apóstol (de Juan el Zebedeo), y, por otro, teólogo y predicador para unos lectores determinados.

Esta hipótesis respeta los datos tradicionales. Por un lado se nos habla de que Juan, el Zebedeo, es el autor del 4.º ev. Otras veces se nos dice que él "dictó" el evangelio antes de morir y se publicó después bajo su nombre (que él ya había muerto cuando se redactó el final, 21, 24, es

seguro; por otra parte, en el siglo II el ev. no había encontrado una aceptación universal y esto se explica mejor si el ev. fue publicado cuando el apóstol ya había muerto, pues entonces faltaría una información adecuada).

En esta hipótesis se respetan igualmente los indicios descubiertos mediante el análisis interno del ev.: los datos topográficos, datos particulares de la narración y el conocimiento profundo del acontecimiento de Jesús hacen pensar en un *transmisor de la tradición de primera categoría,* por otra parte, las imprecisiones e incongruencias (todo lo visto hasta aquí), hacen pensar también en un *proceso largo de la tradición*; finalmente las tendencias teológicas e histórico-culturales hacen referencia a la interpretación (del Apóstol) y a la *formulación teológica* (del evangelista-redactor), que se hacen comprensibles desde el fin que el evangelio persigue y desde la situación en que escribe el evangelista.

Hay que contar con una dirección o escuela teológica, a la que se debe también la última redacción. A veces, resultará difícil e incluso imposible saber distinguir entre lo que pertenece a la "tradición" y lo que es propio de la "redacción".

La hipótesis es igualmente interesante por lo que afecta al "discípulo a quien amaba Jesús": *Este es el título que daban a Juan sus discípulos,* entre los que hay que contar al evangelista-redactor. Los que transmitían las palabras de Juan le llamaban por su nombre, pero en los círculos de su intimidad acostumbraban a designarle de este modo "el discípulo al que amaba Jesús". Esto en nada se opone a que, en la realidad, fuese así.

Recurriendo a una fórmula para concretar la cuestión del autor (aunque las fórmulas siempre son peligrosas en esta materia) elegiríamos la siguiente: en el cuarto evangelio tenemos a Juan más la tradición que continúa su predicación más el evangelista-redactor.

10) Tiempo y lugar de composición.

El evangelio es conocido a principios del s. II en Egipto (de ello dan testimonio tanto el P^{52} = el papiro Rylans, como el papiro llamado Egerton).

Por otra parte, si el 4.º ev. ha conocido el de Lucas

(aunque la cuestión es muy discutida) no podrá datarse la composición del 4.º ev. antes del 80-90.

De estos datos habría que concluir que el ev. fue compuesto en la década última del s. I. Para que pudiera ser conocido en Egipto en el tiempo que hemos dicho no puede retrasarse más su composición.

La hipótesis tradicional sobre *el lugar de composición* es Efeso. Otros autores piensan que esta tradición pasó de Alejandría a Efeso. Pero esta hipótesis nos parece que carece de fundamento. Mayor probabilidad tendría *Siria* (Antioquía). Las razones apuntadas son:

— Parecido del 4.º ev. con las Odas de Salomón, que proceden de allí.
— Parece que el autor que primero utiliza este ev. es Ignacio de Antioquía.
— El autor habla el griego, pero en un ambiente semita.
— El mundo del pensamiento presupuesto en este ev. parece apropiado a los ambientes gnósticos en círculos próximos al judaísmo.

11) Interpretación existencial del 4.º ev.

En la filosofía existencial juega un papel importante el *elemento individual*, el papel que el individuo tiene en la historia, *el compromiso y la decisión* ante los acontecimientos. El individuo no puede ser un espectador pasivo. Es doctrina existencialista que el conocimiento de Dios y la verdad nos son dadas en el acto de decidirnos ante ellos.

La llamada a la decisión es denominador común de toda la Biblia. Siempre hay que contar con los elementos siguientes: el origen divino de la revelación y su destino al hombre; es la funcionalidad de la revelación. La llamada a la decisión es parte sustantiva de los evangelios sinópticos. Podemos pensar en las afirmaciones de Jesús acerca de los dos caminos; la manera de entrar en el Reino de "manera esforzada"; obligación de elegir entre Dios y "el dinero"; la invitación constante a la penitencia, a la oración, etc.

Pero este aspecto "existencial" se halla mucho más acentuado en Juan. Piénsese, por ejemplo, en las célebres antítesis "luz-tinieblas", "verdad-mentira", "de arri-

ba-de abajo"..., que colocan al hombre ante la obligación de decidirse por uno u otro de estos dos mundos distintos representados en las antítesis mencionadas.

Como ejemplo bien claro pensemos en 3, 16: el hombre es colocado ante la alternativa de la vida o de la muerte. Algo muy parecido encontramos en 7, 17.

El mismo matiz existencial aparece en los temas del juicio y de la fe. En cuanto *al jucio* se ha hecho clásico el texto del 3, 18. En referencia a la fe o "al paso a la existencia escatológica" (frase de Bultmann), en el proceso de "desmundanización" recuérdese la importancia de la decisión que, al aceptar la fe, hace pasar al hombre de la muerte a la vida (5, 24).

El 4.º ev. ha sido diseñado solamente en dos colores, "blanco y negro", la decisión del hombre se realiza ante dos únicas posibilidades: fe o infidelidad. No hay otros colores.

En este ev. se acentúa más que en ningún otro el elemento *individualista,* como fruto de una escatología *realizada* (aunque no se excluya, sino se suponga e incluso se afirme la escatología *consumada o final*) y de la insistencia en las relaciones personales entre el hombre y Dios o Cristo. Para profundizar en la relación personal con Dios o Cristo no existe libro mejor que el 4.º ev.

(Para una mayor información sobre este punto de la interpretación existencial del 4.º ev. ver J. Picaza, "Exegesis y Filosofía", y Felipe F. Ramos, "Interpretación existencial del mensaje cristiano"; ambos editados en la Casa de la Biblia.)

II. VISION GENERAL DEL EVANGELIO:

El mismo evangelio sugiere la división siguiente:

1.º) Prólogo y testimonio, 1, 1-51.
2.º) Libro de los Signos, 2, 1-12, 50.
3.º) Libro de la Pasión o de la gloria, 13, 1-20, 31.
4.º) El epílogo, cap. 21.

El final del cap. 12 *y el comienzo del* 13, marcan claramente un cambio en la narración. El libro de los signos centra su interés en presentar el ministerio de Jesús como la revelación del Padre, a través de los signos y las palabras, dirigido a *su propio pueblo*. Este ministerio termina con el rechazo por parte de los suyos. En 12, 37-43 tenemos una descripción sumaria de este ministerio público y de sus efectos en el pueblo. En 12, 44-50, nos encontramos ante las últimas palabras de Jesús al pueblo en general.

El cap. 13 *comienza* con un cambio claro en el énfasis de sus afirmaciones. Todas las palabras de Jesús en los cap. 13-17 van dirigidas a "los suyos" (13, 1), a los discípulos que él amó y que han creído en él.

El principio de esta gran división lo tenemos formulado en 1, 11-12, que establece un contraste entre su pueblo, *que no quiso creer en él,* y aquellos *que le han aceptado* llegando así a ser hijos de Dios. La segunda gran división la tenemos en 20, 30-31: se trata de una conclusión que explica el contenido y propósito del evangelio.

La segunda parte es conocida con el nombre *el libro de los signos,* porque estos cap. tratan ampliamente de los milagros de Jesús, presentados como "semeia" = signos, y de los discursos que interpretan dichos signos.

La tercera parte, desde la última cena hasta las apariciones, tiene centrado todo su interés en el retorno de Jesús al Padre (13, 1; 14, 2. 28; 15, 26...). Este retorno significa la glorificación de Jesús (13, 31; 16, 14...), de tal

modo que el Resucitado se aparece a sus discípulos como Señor y Dios (20, 25. 28).

Los "signos" de la primera parte anticipan la gloria de Jesús, de una manera figurativa, para aquellos que tienen fe para ver, a través de los signos, todo su significado y alcance (2, 11; 11, 4. 40), pero muchos recibieron estos signos con una percepción muy limitada y una fe inadecuada.

En el libro de la pasión o de la gloria, la acción va dirigida a aquellos que aceptaron los signos y su profundo significado, de lo que nos habla la parte anterior. Aquí, en este tercera parte, se trata del cumplimiento pleno de lo que en aquellos signos se anticipaba, de tal modo que el prólogo puede exclamar con plena razón: *hemos visto su gloria, gloria como del Hijo único del Padre* (1, 14).

Damos a continuación una visión más detallada:

1.º) Prólogo.

Se divide, a su vez, en dos partes:

a) *El comunmente llamado "prólogo"* (1, 1-18).

Todos los evangelios prologan sus obras con una introducción. Marcos se remonta hasta el Bautista y el bautismo de Jesús, con la venida del Espíritu Santo sobre él y la proclamación: "Tú eres mi Hijo". Mateo y Lucas llegan hasta el nacimiento virginal. *Juan* se retrotrae hasta el principio del mundo e incluso antes. Todos pretenden con ello preparar a sus lectores para entender la predicación y la obra de Jesús, para comprender su persona. Jesus solamente puede ser entendido si se le considera como Mesías, como Hijo de Dios, como Logos.

Si bien alude a los puntos de arranque de los demás evangelios (vv. 6-8. 15): alusión al Bautista de Marcos; v. 13: alusión probable a la concepción virginal en referencia a Mt y Lc), sin embargo, el prólogo del 4.º ev. avanza mucho más allá.

Es posible que Juan quiera salir ya al paso de posibles interpretaciones erróneas. En efecto, el relato bautismal de Marcos podía dar pie a una interpretación adopcionista (Jesús sería hijo adoptivo del Padre); el nacimiento virginal, Mt-Lc, podía dar pie a interpretar el nacimien-

to de Cristo poniéndolo al nivel de los héroes paganos. De ahí que Juan coloque el punto de arranque de la persona y obra de Cristo desde la eternidad misma. Por eso describe, en el prólogo, las siguientes etapas:

— Etapa cósmico-eterna (vv. 1-5).
— El testimonio del Bautista (vv. 6-8. 15).
— Venida de la Luz (vv. 9-13).
— Encarnación salvífica (vv. 14-18).

b) *El llamado "testimonio"* (vv. 19-51).

Mientras Mt-Lc subrayan más el aspecto ético de la predicación del Bautista, Mc pone el acento en su calidad de "testigo" y precursor del Mesías.

El 4.º ev. está en la línea de Mc, pero acentuando más este aspecto. Mientras Mc, por ejemplo, introducía el texto de Is 40, 3 como una cita hecha por su cuenta (Mc 1, 2-4), Juan lo pone directamente en boca del Bautista y lo introduce hablando en primera persona, "Yo soy la voz del que clama" (Jn 1, 23). De esta forma es el mismo Bautista quien se presenta consciente de su ministerio de precursor y testigo.

Más aún, no solamente anuncia, como en Mc, la venida del Mesías, sino que lo señala y lo identifica como el Mesías (1, 29-34). Esto lo conoce, además, por revelación (v. 33). Es decir, la identificación de Jesús como el Mesías no viene de la voz del cielo, como en Mc, sino a través del Bautista que vio al Espíritu descender sobre Jesús en forma de paloma y lo reconoció, bajo la inspiración de lo alto, como el Hijo de Dios y el que había de bautizar en el Espíritu.

Es decir, Juan, en la línea de Mc, pero con más relieve, presenta al Bautista como el último de los profetas dando testimonio de Jesús como el Mesías, como el protagonista de la última economía o régimen del Espíritu. La figura y misión del Bautista como testigo del Mesías formaba parte del kerygma apostólico (Act 10, 37; 13, 24).

Juan ha transformado la vocación de los primeros discípulos en un verdadero testimonio del Mesías:

— Andrés dice: "Hemos encontrado al Mesías" (1, 41).
— Felipe: "Hemos encontrado a aquel de quien escri-

bieron Moisés, en la Ley, y también los profetas: Jesús, el hijo de José, el de Nazaret" (1, 45).

— Natanael: "Rabí, tu eres el Hijo de Dios, tu eres el rey de Israel" (1, 45).
— Jesús acepta estos títulos y añade el del "Hijo del hombre" (1, 51).

2.º) Libro de los signos.

Se divide en siete secciones que presentan un esquema constante y uniforme: hecho o hechos y discursos; es decir, parte narrativa y parte discursiva.

Primera sección: Pasó lo viejo, todo es nuevo (2, 1-4, 42).

En esta primera sección tenemos dos hechos: la conversión del agua en vino en Caná (2, 1-10), y la purificación del templo (2, 14-19), y dos discursos en forma de diálogo-monólogo: diálogo con Nicodemo (cap. 3), y con la Samaritana (cap. 4).

Todo este conjunto de hechos y discursos señalan hacia un mismo tema: *el paso de la antigua alianza a la nueva*:

— El agua empleada para las purificaciones judías, da paso al vino de la nueva alianza.
— El templo antiguo da paso al nuevo templo que es el propio cuerpo de Cristo.
— El nacimiento según la carne da paso al nacimiento según el espíritu, el nacimiento de arriba.
— El agua del pozo de Jacob (el A. T.), da paso a una que quita la sed para siempre.
— El culto de Jerusalén, y el del Garicim, da paso al culto "en espíritu y en verdad": Jesús es el lugar del encuentro del hombre con Dios.

Segunda sección: Palabra vivificante (4, 43-5, 47).

Tenemos dos signos y un discurso:

— Curación del hijo del funcionario real (4, 43-54).
— Curación del paralítico de Betzata (5, 1-18).
— El discurso en 5, 19 ss.

También aquí hallamos un tema común: la fuerza vivificante de la Palabra de Jesús. En el caso del hijo del funcionario real se insiste en la suma gravedad, que lo colocaba a las puertas de la muerte, y Jesús, mediante su palabra, le devuelve la vida. En cuanto al paralítico, llevaba una vida lánguida y mermada, y Jesús le devuelve la plena vitalidad. El tema de la vida es, asimismo, el argumento del discurso; véanse, por ejemplo, los vv. 21-31. 36-40.

Tercera sección: *El pan de vida* (cap. 6).

También aquí se repite el mismo esquema: parte narrativa, que corresponde a los dos milagros: la multiplicación de los panes y la marcha sobre las aguas, y parte discursiva: el llamado discurso eucarístico.

Parte narrativa: vv. 1-25.

Discurso que se desarrolla en tres tiempos:

— El alimento que permanece hasta la vida eterna, con referencia al maná del Exodo (vv. 26-34.
— Jesús es el pan de vida (se da un paso más en el discurso). Jesús es fuente de vida por voluntad del Padre, a la que él se muestra obediente (vv. 35-50).
— Cristo se da a sí mismo en alimento, da su carne y sangre (vv. 51-59).
— Especie de apéndice, vv. 60-71.

Cuarta sección: *Jesús, luz y vida*:
conflicto con los judíos (cap. 7-8).

Estos dos cap. están integrados por una serie de siete diálogos que tienen como fondo un hecho, a saber, la presencia de Jesús en la fiesta de los Tabernáculos. Denominadores comunes de las narraciones:

— Se hallan encuadradas en el mismo marco geográfico (Jerusalén).
— Ocurren dentro del mismo marco cronológico (fiesta de los Tabernáculos).
— Giran en torno al mismo tema: manifestación de Jesús como luz y como vida, con la consiguiente

discriminación o división entre el pueblo: unos le admiten, la mayor parte le rechaza.

— El mismo tono en los discursos: tonalidad polémica y tensa, con la alusión a la muerte que ya se cierne sobre Jesús.

El texto de 7, 37-39 y parte del cap. 8 adquieren todo su sentido en el marco de la fiesta de los Tabernáculos. Son de tener presentes, sobre todo, la procesión diaria del agua, desde la fuente de Siloé, y la iluminación del templo.

Quinta sección: Jesús, luz, lleva a cabo el juicio del mundo (cap. 9-10).

En las tres primeras secciones tiene especial importancia el tema de la vida (renacer del agua y del espíritu, agua viva que apaga la sed para siempre, palabra vivificante, pan de vida); en la 4.º sección, con clara referencia al prólogo, Jesús se presenta como luz y como vida; aquí, en la quinta sección, Jesús aparece como LUZ, si bien el acento no recae tanto en su calidad de luz como en el del *juicio* consiguiente. La curación del ciego está presentada como la victoria de la luz sobre las tinieblas.

Jesús, LUZ, lleva a cabo el juicio. Ya en 3, 19-21 se había dicho que la presencia de la luz produce automáticamente el juicio, en el sentido de que produce la discriminación entre los que se dejan iluminar y aquellos que rechazan la luz. Este mismo tema del juicio ha estado presente en la cuarta sección. Aquí, en esta sección quinta, el tema del juicio atrae de lleno la atención del evangelista: la curación del ciego va seguida de un diálogo en forma de proceso judicial, que simboliza precisamente el juicio que lleva consigo la aparición de Cristo como LUZ. El acento no recae tanto en la aparición de la luz, cuanto sobre el juicio que esta aparición produce.

Juicio contra los pastores de Israel. El cap. 10 continúa, bajo la imagen del pastor y del rebaño, el mismo tema del juicio. De la misma manera que Ez 34 apostrofa a los pastores de Israel por haber explotado y abandonado el rebaño, también Jesús denuncia a los actuales dirigentes de Israel por los mismos crímenes.

Tanto en el cap. 9 como en el 10 Jesús tiene presente a las clases dirigentes del pueblo, que acaban de juzgar

y excomulgar al ciego de nacimiento, es decir, dispersan el rebaño (nótese que en el ciego de nacimiento, los judíos, las clases dirigentes, han juzgado y excomulgado al mismo Jesús que lo había curado. Más aún: el evangelista, que escribe a fines del s. I tiene presente la ruptura entre la comunidad cristiana y el judaísmo. La afirmación es que los dirigentes del judaísmo han juzgado y excomulgado a los cristianos).

Lo mismo que en Ez también aquí el juicio contra los malos pastores va acompañado de la promesa del Buen Pastor, que reunificará el rebaño y lo conducirá a pastos abundantes. Jesús se presenta aquí como el Buen Pastor que da la vida, que muere, para que sus ovejas tengan vida.

Sexta sección: *Victoria de la vida sobre la muerte* (11, 1-54).

De nuevo encontramos el mismo esquema: un milagro, (la resurrección de Lázaro) y un discurso. Milagro y discurso se hallan en esta ocasión entremezclados. El tema es igualmente claro: Cristo se manifiesta a sí mismo como la resurrección y la vida y esto en virtud de su propio sacrificio.

Del binomio vida-luz, que domina el "libro de los Signos", la luz había ocupado el primer plano en la sección quinta, pero ya en la segunda parte, en el discurso sobre el Buen Pastor, se había hecho la transición al tema de la vida, que es tratado ahora de lleno en esta sección sexta.

La resurrección de Lázaro no sólo simboliza la calidad de Cristo como vida, sino que añade un nuevo elemento: la donación de la vida está presentada aquí como una *victoria sobre la muerte.*

Séptima sección: *Vida a través de la muerte*; *significado de la cruz* (12, 1-36).

Esta última sección del "libro de los Signos" está integrada por dos hechos o narraciones (unción en Betania y entrada en Jerusalén) y un discurso, que empieza con el episodio de los griegos en el v. 20.

Como en todas las demás secciones, también aquí la

clave del pensamiento habrá que buscarla en el discurso. El tema del discurso es claro: *muerte y resurrección*, presentadas bajo distintas imágenes (el grano que necesita pudrirse para fructificar, v. 24; la vida a través de la muerte, v. 25; la entrega de sí mismo y la presentación de su muerte como el juicio del mundo, vv. 31-33). Este mismo es el sentido de la unción de Betania y de la entrada en Jerusalén: en ambos hechos está presente el pensamiento de la muerte (véanse los vv. 7. 16-19).

Cada una de estas siete secciones es un evangelio en pequeño.

La esencia del evangelio es que "Cristo murió y resucitó por nosotros" (para darnos la vida).

Incluso en los Sinópticos, donde se concede gran extensión a la vida pública, el centro de gravedad recae sobre la pasión-resurrección. La vida pública viene a ser como un preludio, una especie de prólogo a la pasión-resurrección. Los Sinópticos, particularmente Lucas, presentan la vida pública como una marcha, un camino hacia Jerusalén, una *Vía dolorosa* hacia la ciudad santa (es el famoso "viaje" desde Galilea a Jerusalén). Este ritmo geográfico de la vida de Jesús debía estar muy arraigado en el kerygma primitivo. Como confirmación véase en Act 10, 36-37; 13, 31...

Cada una de las secciones mencionadas del "libros de los Signos" constituye un evangelio en pequeño (cada uno de los "signos" es un evangelio en miniatura). Veamos:

Primera sección (cap. 2-4).

"Así en Caná de Galilea dio Jesús comienzo a sus signos" (2, 11). A continuación tiene lugar la primera subida de Jesús a Jerusalén para la primera Pascua (encontramos, por tanto, una alusión a la pasión) y allí se realiza la purificación del templo, que es presentada como el signo de la destrucción y resurrección del cuerpo de Jesus. En el diálogo con Nicodemo se alude también a la muerte de Jesús, 3, 14.

Es decir, en la primera sección están presentes todos los elementos esenciales del evangelio: muerte y resurrección de Jesús como fuente de vida; tenemos presente,

incluso, el motivo del famoso "viaje" desde Galilea a Jerusalén.

Segunda sección.

"Después de esto hubo una fiesta de los judíos y Jesús subió a Jerusalén (5, 1). "Los judíos trataban con más empeño de matarlo porque, no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios" (5, 18).

Jesús responde proclamándose a sí mismo "dador de la vida": "así también el Hijo da la vida a los que quiere" (5, 21).

De nuevo tenemos todos los elementos, incluida la subida a Jerusalén.

Tercera sección.

Se desarrolla toda ella en Galilea, pero tiene como fondo la fiesta de la Pascua, presagio de la muerte de Jesús. oue coincidirá con la pascua judía y, además, Jesús habla de entregar su propio cuerpo y sangre para la vida del mundo.

Incluso termina con el anuncio de la traición de Judas.

Cuarta sección.

Tiene lugar la subida a Jerusalén, donde Jesús se revela como fuente de agua viva y como luz se expone a la muerte de la que se habla diez veces en los cap. 7 y 8.

Quinta sección.

Se desarrolla toda ella en Jerusalén. Es decir, falta el motivo del "viaje". Pero el pensamiento de la muerte-resurrección está presente: Jesús juzgado y excomulgado (en la persona del ciego de nacimiento) por los judíos. Jesús es el Buen Pastor que da la vida por las ovejas, pero la vuelve a tomar (muerte-resurrección), para dar la vida al rebaño.

Sexta sección.

Tenemos el motivo del viaje, no desde Galilea pero sí desde Transjordania y Judea. Viaje hacia la muerte ("Rabí, con que hace pocos días querían apedrearte y vuelves allí...?"). En Betania, donde reina la muerte (Lázado está muerto), Jesús se presenta como la resurrección y la vida. El Sumo Sacerdote decreta la muerte de Jesús: Conviene que muera uno por todo el pueblo.

Séptima sección.

Se trata de un "viaje" desde "un lugar próximo al desierto" a Jerusalén donde tendrá lugar la muerte-resurrección. Y la muerte es presentada por Jesús mismo como su propia glorificación.

3.º) LIBRO DE LA PASIÓN.

Este libro de la pasión o de la gloria se desdoble en dos partes:

a) *Discursos de adiós* (cap. 13-17).

El material que integra estos cap. es de dos clases:

Material que se halla repartido, en buena parte, por los evangelios sinópticos y material propio de Juan, que se halla ya presente en el libro de los signos, pero que de nuevo encontramos aquí desarrollado sobre una base nueva. Tanto lo unc como lo otro tiene aquí como *destinatarios inmediatos los discípulos estrictos,* a quienes Jesús se dirige en forma totalmente privada.

En el libro de los signos sólo en tres ocasiones Jesús se dirige a los suyos en forma privada (en el momento de la "vocación", con ocasión del suceso ocurrido en torno al pozo de Jacob y con motivo de la confesión de Pedro, al final del discurso eucarístico). En cambio, en los Sinópticos, las instrucciones privadas de Jesús a los suyos *alternan* con la enseñanza a las turbas.

Las instrucciones de Jesús a los suyos, que Juan ha re-

sumido en esta tercera parte, pueden agruparse en torno a estos títulos:

Preceptos, advertencias y promesas:

— La misión de los discípulos frente al mundo.
— Normas de conducta en medio de la comunidad cristiana.
— Predicciones sobre la traición de Judas, la negación de Pedro y la deserción de todos los demás.
— Anuncio de las persecuciones.
— Promesa del Espíritu Santo.

Predicciones de la muerte-resurrección de Jesús
Predicciones de carácter escatológico.

Juan ha reunido todo este material en estos discursos de adiós, entre la última cena y la pasión.

Estructura y argumento de estos cap.

Introducción al libro de la gloria: lavatorio = alusión a la muerte de Jesús, servicio humilde de Jesús, traición de Judas (una alusión).

Diálogo sobre la partida y el retorno de Jesús (13, 31-14, 31).

Discurso sobre la comunión de vida entre Cristo y los suyos (la Iglesia, cap. 15-16: necesidad de permanecer unidos a Cristo. El odio del mundo. Partida y venida del Paráclito, quien les hará comprender.
Oración de Cristo (cap. 17).

b) *Historia de la pasión* (cap. 18-20)

En el relato de la pasión es donde la coincidencia y el paralelismo entre Juan y los Sinópticos es mayor. Desde el punto de vista teológico Juan, sin embargo, presenta rasgos muy específicos. El 4.º ev. presenta la pasión de Cristo como:

1.º) Exaltación (ver 3, 14; 8, 28; 12, 32).

2.º) La "hora" de la glorificación (13, 1; 17, 1) (pueden compararse aquellos pasajes en que se habla de que la "hora" de Jesús no había llegado y aquellos otros en que se anuncia la llegada de la hora).

3.º) *Anticipación de los bienes escatológicos*:

— Ahora es el juicio; ahora el príncipe de este mundo es arrojado fuera.
— La vida eterna comienza aquí.
— Del costado abierto de Cristo nacen los sacramentos (la Iglesia).

4.º) *Realeza de Jesús*: Para los demás autores del Nuevo Testamento la gloria de Cristo comienza a partir de la resurrección; para Juan desde la Pasión; el 4.º ev. presenta a Jesús como rey glorioso desde la Pasión. En los cap. 18-19 leemos *doce veces* la palabra rey, frente a cuatro en Mt-Lc y seis en Mc.

5.º) *En medio de la pasión Jesús se conduce con autoridad y dominio.*

Durante la primera parte del ev., es decir, en el libro de los Signos, se alude muchas veces a que los judíos querían apoderarse de Jesús para darlo muerte, pero esto no tenía lugar "porque no había llegado la hora fijada por Dios". Es decir, Juan subraya la libertad y la cociencia con que Cristo va a la muerte: "sabiendo Jesús" (13, 1); "sabiendo todo lo que iba a suceder" (18, 4); "...sabiendo..." (19, 28).

4.º) Apéndice del evangelista-redactor (cap. 21).

Contiene la aparición en Galilea. La concesión del Primado a Pedro y el testimonio de la autoridad del evangelio que descansa sobre el "discípulo a quien amaba el Señor".

III. TEOLOGIA:

Estudiaremos este punto, tan esencial para comprender el 4.º ev., desdoblándolo en dos aspectos, el primero de los cuales quiere darnos una visión sistemática de su teología y el segundo buscará el significado de los grandes temas teológicos que encontraremos en él.

a) VISIÓN SISTEMÁTICA.

1.º) *Aspecto cristológico.*

El estudio teológico del ev. tiene que comenzar por descubrir su intención. El mejor texto para ello es 20, 30-31. Aquí se nos habla de la fe en Jesús y de su significación salvífica (se unen los dos aspectos: el cristológico y el soteriológico). Del análisis de este texto podemos deducir lo siguiente:

— Es preciso tomar como punto de partida *lo escrito,* es decir, la "selección" que el evangelista ha hecho del material evangélico (que es mucho más amplio de lo que él ha recogido). El evangelista ha tenido delante una información sobre la actividad de Jesús, es decir, que intenta ofrecernos un "evangelio".

— La presentación de los signos y de la auto-revelación de Jesús (es decir, la unión entre hechos y palabras) debe llevar a aceptar la fe en Jesús descubriendo en él al Cristo e Hijo de Dios. Jesús es presentado en este texto como el Cristo, es decir, el Mesías, esperado por los judíos, el portador de la salud anunciado en la Escritura. Pero no trata de demostrar esta mesianidad de Jesús al judío escéptico. Al evangelista le interesa, más bien, partir del concepto de Mesías para llegar a la plena confesión cristiana de la fe. Precisamente por eso, inmediatamente de Mesías, añade "Hijo de Dios".

Con esta afirmación, el evangelista pretende asegurar al lector que la persona de Jesús no se ha quedado al nivel del mesianismo al estilo judío, sino que ha superado con mucho ese nivel. La adición de *Hijo de Dios* pone de relieve la dignidad única de Cristo, el Logos (el Verbo) encarnado, Unigénito del Padre (1, 14); así acentúa el misterio de Jesús como Hijo de Dios, comprendido únicamente en la fe. Se trata, por tanto, de la fundamentación y justificación de la confesión cristiana de la fe.

— La narración del evangelista va ordenada *a que creáis*. Estamos ante una afirmación preciosa porque ella nos ayuda a comprender la intención de Juan al escribir. Intenta confirmar al creyente en su fe en Cristo, que sus lectores adquieran una fe más sólida y profunda. Para ello, hace referencia a que los acontecimientos descritos no son cosas pasadas, sino que se hallan actualizadas en el presente (3, 11; 15, 27; 19, 35; 21, 24). El Jesús terreno, el nacido en Nazaret... es el Señor presente en la Iglesia. La fe se halla así condicionada por el testimonio dado a favor de Jesús. A su vez este testimonio es dado en forma de una narración sobre la actividad terrena de Jesús. Cristo, el Mesías, el Hijo de Dios, es el Jesús del que nos informa el evangelio, o viceversa.

— Esta fe, así fundada, tiene un poder transmisor de vida: *tengáis vida en su nombre*. Esta última frase del evangelio original (prescindiendo del apéndice del cap. 21) no es supérflua: la fe en Jesús, Cristo e Hijo de Dios, alcanza o tiene su poder salvífico por la persona de Jesús (no por ella misma). Esto significa que la dignidad única de Jesús ha sido revelada por razón de su significación salvífica para el hombre. Dicho en otras palabras: la cristología del 4.º ev. se halla esencialmente ordenada a la soteriología.

Todo lo que el Jesús, que nos presenta el 4.º ev., dice y hace, lo que revela y manifiesta en los signos... ocurre por su referencia o relación a la salud de los hombres. La finalidad de todo es que los hombres consigan la vida divina. Y como esta salud se halla inseparablemente unida a él, Jesús se manifiesta a sí mismo en las palabras y en los hechos.

Desde este punto de vista el texto de 20, 30-31 es la llave que nos abre la inteligencia del 4.º ev. Si después leemos el evangelio, a la luz del citado texto, veremos que:

— *La existencia del Bautista* tiene toda su razón de

ser en el *testimonio* que debe dar sobre Jesús (1, 7: Jesús es la luz).

— Esta función salvífica de Jesús se manifiesta ya desde el prólogo (ver sobre todo los vv. 12. 13. 14c. 16. 29. 36).

Los "signos" que:

— Revelan la "gloria" y deben llevar a la fe.
— Alcanzan todo su sentido sólo en los creyentes (6, 26. 36; 11, 40; 12, 37).
— El sentido de los mismos se pone de relieve sobre todo en los dos últimos (9, 5. 39; 11, 25-26). Se necesitan los ojos de la fe para descubrir en Jesús a Aquel que es lo que dice ser (el pan, la luz, la vida, la verdad...).

— *La palabra reveladora*, es decir, los célebres "Yo soy..." son como el resumen y la cristalización de los discursos de revelación y contienen:
— La llamada a la decisión y la promesa de la vida eterna para los que le sigan expresada de una manera directa o indirecta.

A pesar de lo que hemos dicho, no queremos afirmar que la cristología del 4.º ev. sea "más alta" que la de los Sinópticos.

Lo que si es cierto es que Juan es un teólogo profundo y responsable, más consciente que los Sinópticos de la importancia y centralidad de la cristología. En los Sinópticos el interés primario es *el reino de Dios* que comenzó a realizarse con la venida y el ministerio de Jesús. Jesús proclamó el evangelio del reino.

Lo que Juan percibió con mucha mayor claridad que sus predecesores es que *Jesús es el evangelio y que el evangelio es Jesús.* Ha sido a través de la vida, y sobre todo a través de la muerte y resurrección de Jesús, como los hombres han sido admitidos a participar en las bendiciones del reino mesiánico y la bendición más alta del Reino, tal como lo vio y expresó el apostol Pablo, es la vida de comunión con Cristo mismo: "para mi, vivir es Cristo" (Fil 1, 21). Esto significa que cuando el evangelio es ofrecido a los hombres es Cristo quien se ofrece a ellos y, como consecuencia, los hombres deben recibirlo. El apóstol Pablo,

que conoció esta verdad, se sintió ante la misma obligación: la de aceptar a Cristo.

Naturalmente que no podemos hacer aquí una exposición completa de la cristología en el 4.º evangelio. Señalemos algunos puntos importantes: *Jesús es el Mesías.* No un Mesías oculto, como en los Sinópticos, aunque también este aspecto aparezca en Juan. En el 4.º ev. Jesús es el Mesías *oculto y manifestado.* Oculto para quienes se cierran a la fe, pero manifestado a los creyentes: no se manifiesta al mundo, sino a los suyos. Se afirma, de manera distinta, la misma realidad.

Jesús es el Hijo de Dios. Esta expresión designa en Juan una relación metafísica del Hijo con el Padre. Jesús es el Hijo, obra con y como el Padre, es igual al Padre. En un ambiente de doctrina estoica, en el que se hablaba de un hijo de Dios que lo era en virtud de la chispa divina participada por ese hijo, Juan afirma que el Hijo de Dios se encarnó en el tiempo y se llamó Jesús de Nazaret y que habitó con el Padre desde toda la eternidad.

Junto a esta relación del Hijo con el Padre no debe olvidarse el acentuar otro pensamiento no menos importante: el de una relación también moral según la cual el Hijo es obediente al Padre. El Hijo no hace nada por sí mismo, sino que repite y reproduce las acciones del Padre (5, 19-20). Y esto, en tal grado de perfección, que "ver a Jesús es ver al Padre (14, 9).

Al poner de relieve estos aspectos Juan nos ofrece, con mucha mayor claridad que los Sinópticos, el significado de la filiación: está incluido en ella tanto la semejanza moral como la identidad esencial.

Jesús es el Hijo del hombre. El título aparece tanto en la tradición sinóptica como en la joánica. Por lo que se refiere al significado específico dentro del 4.º ev. diremos lo siguiente: examinados los textos donde aparece dicho título tienen este denominador común: el Hijo del hombre es el Mesías, dador de la vida y juez, que cumple su misión ya aquí y puede cumplirla porque ha bajado del cielo y volverá a subir allá. Cuando Juan habla del Hijo del hombre que debe ser "elevado" se mueve en el círculo de los textos que hacen referencia al "siervo de Yahvé", es decir, que Hijo del hombre y "siervo de Yahvé" son títulos muy próximos en Juan.

En este mismo punto los Sinópticos insisten más en la actividad presente y actual del Hijo del hombre (su misión realizada en la tierra).

En el ambiente judío se esperaba al Hijo del hombre según la profecía de Daniel, pero en modo alguno un Mesías que sufriese la muerte bajo la maldición de la ley. La superación con relación al judaísmo es clara.

Por otra parte Juan, al utilizar la tradición existente sobre el Hijo del hombre, la ha puesto al servicio de su propia cristología acentuando el pensamiento de la preexistencia, de la encarnación y de la significación salvífica del Hijo enviado por el Padre (1, 14. 18).

Este Hijo del hombre es *mediador entre Dios y los hombres.* Y esta idea de mediación lleva en sí misma otra relación de Jesús con los hombres: *él es el Revelador.* Es aquí donde encaja perfectamente la presentación de Jesus como el *Logos.* Aparte las discusiones sobre el posible origen de la palabra Logos (lo veremos en los ensayos exegéticos) lo importante que es necesario afirmar aquí es lo siguiente: el término ha sido utilizado para designar a Dios en el proceso de su auto-comunicación. No sólo la comunicación de unos conocimientos o verdades, sino una auto-comunicación que implica la participación en el verdadero conocimiento.

El Logos es la Palabra de Dios que, al mismo tiempo, declara su verdadera naturaleza, llama a los seres a la existencia y les hace posible el participar en su misma vida. Es decir, que la relación del Logos con el hombre en el 4.º ev. (aquí tenemos una diferencia esencial con el "logos" de Filón), es una relación soteriológica, salvadora.

En conclusión: La cristología sinóptica carece de claridad tanto en lo referente a la relación Cristo- Dios como en la relación Cristo-hombres. Porque en ellos el título Hijo de Dios no necesariamente acentúa la igualdad con Dios y el título Hijo del hombre no necesariamente afirma que Jesús sea hombre verdadero y completo (se halla o puede hallarse más en la línea del "ser celeste" según la profecía de Daniel). Esta ambigüedad se disipa totalmente al leer en 4.º ev.: Jesús es el principio y el fin, el creador primero y el juez último. Es la verdad absoluta sobre Dios y sobre el hombre. Al ser verdadero Dios y verdadero hombre, al ser la imagen de Dios y el arquetipo de la humanidad, es *el mediador ontológico entre Dios y el hombre,* mediador del verdadero conocimiento y de la salvación.

El hijo del hombre en el 4.º ev. cumple su misión salvadora durante su existencia como hombre viviendo en-

tre los hombres. De ahí que, en el ev. de Juan, este Hijo del hombre sea mediador por dos razones: 1.ª) porque es el redentor de los hombres; 2.ª) lo es en un sentido ontológico por su esencial referencia a Dios y a los hombres.

2.º) *La doctrina salvífica.*

Dios no envió a su Hijo al mundo para que le juzgue sino para salvarlo (3, 17; 12, 47); aquellos que creen en Jesús como el Mesías y el Hijo de Dios, tienen la vida en su nombre (20,31); recibir a Cristo es llegar a ser hijo de Dios (1, 12). Que la salvación fue realizada por Jesucristo y que él se la ofrece a los hombres es un punto clave y claro de la teología joánica. La historia que nos cuenta en su evangelio es la historia de la acción salvadora de Dios realizada en Cristo y dirigida al hombre necesitado de ella. *¿Qué significa esta salvación?*

No es fácil dar una definición de la salvación. Tampoco lo creemos conveniente. Porque, al fin y al cabo, el concepto se verá necesariamente condicionado por el punto de vista desde el que se considere la salvación. En el mundo en que vivió Jesús había más de un concepto de salvación. Y en el mundo en que escribió Juan, y que queda reflejado en su evangelio, el concepto era aún más complicado. Sencillamente porque el 4.º ev. tiene delante tanto el mundo judío como el pagano dominado por la concepción helenista y gnóstica de la salvación.

Para el mundo judío la salvación sería el fruto de una acción futura de Dios que el hombre esperaba, en la que creía, pero que no podía ser vista con sus ojos. No cabe duda que la concepción judía de la salvación es la dominante en el 4.º ev. Pero, junto a ella, debe pensarse necesariamente en el otro mundo, el no judío, para el cual *la salvación era fruto del conocimiento.*

En este contexto adquiere todo su sentido la frase siguiente: "esta es la vida eterna: que te conozcan a ti único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo" (17, 3). El gran interés por los sacramentos en el 4.º ev. habría que colocarlo igualmente en el contexto del mundo no judío, donde se practicaban ritos más o menos parecidos.

La salvación es el fruto de toda la vida de Jesús, que incluye su muerte y resurrección. Por tanto, se manifiesta en todas sus acciones. Los milagros—"signos"—demuestran en particular, de modo figurado, lo que es la salva-

ción: la curación de los males de la humanidad y la concesión o comunicación de la vida y de la luz. Curación del mal, saturación del hambre, luz para los ciegos, resurrección de entre los muertos (ver cap. 11). En otras palabras, la salvación está en la relación de Jesús con el pecado hasta la superación y la victoria total sobre él, y en la comunicación que Jesús hace a los hombres del conocimiento y de la vida.

El 4.º ev. se plantea la cuestión de la salud *para los hombres,* es decir, en una dimensión absolutamente universal. Juan no se plantea la cuestión de la salud para los judíos y los paganos (al estilo como lo hace S. Pablo), sino que, desde el principio, confronta *toda la humanidad* con Dios, la ve en su lejanía de Dios, en las tinieblas, separada del ámbito divino de la luz y de la vida hasta que el Revelador enviado por Dios y portador de la salud abrió a los hombres el camino de acceso al mundo divino (1, 4; 3, 13; 5, 24; 6, 33...).

Esta visión dualista ("mundo de arriba-mundo de abajo", influenciada por las corrientes de pensamiento de la época), esta fuerte tensión entre el *mundo de abajo,* el de las tinieblas, en el que vive anclado el hombre en su situación histórica, y *el mundo de arriba,* el de la luz, al que pertenece el hombre por vocación original, *ha sido superada por Cristo.* El une estos dos mundos bajando de arriba, haciéndose hombre y volviendo a subir al mundo de arriba. Jesús realizó este camino para posibilitar al hombre, a todos los que le acepten mediante la fe, este mismo camino de subida al Padre, haciéndose él mismo "camino" (14, 2-6).

Este esquema dualista (mundo de arriba y de abajo) se supera gracias a la cristología y en la soteriología (poder salvador de Cristo) se elimina el fatalismo (el poder fatal del pecado) que conduce al hombre a la esclavitud. Por la acción salvífica amorosa de Dios (3, 16), aparece la luz como poder vencedor (1 Jn 2, 8), domina el bien, a pesar de la incredulidad creciente de las tinieblas (3, 19-20; 9, 39), sobre el mal y, en la cruz, queda deshecho el poder anti-divino (12, 31-32).

El mundo, en su rebelión contra Dios y su agitación anti-divina, es vencido (16, 33; 1 Jn 5, 5). Y el mundo se defiende contra esta derrota que le inflige la cruz rechazando a Cristo y persiguiendo a sus discípulos (15, 18 ss.). Pero Dios es más grande que el poder del mal (1 Jn 4, 4) y Cristo sigue siendo el salvador del mundo (1 Jn 4, 14).

¿Qué papel juega la cruz? Al leer el 4.º ev. podemos recibir la impresión de que la muerte expiatoria de Cristo carece de importancia en él. Lo justo es afirmar que el acento se halla desplazado, pero dicho pensamiento se halla presente.

Lo que en los Sinópticos y en Pablo se expresa con la preposición "hyper", por o a favor de, se halla en Juan expresado en la entrega que Jesús hace de su vida (6, 51c. 33). Diríamos que el pensamiento se halla incluso más unido a la carne de Cristo, de modo que la "carne" del Encarnado (1, 14) se halla expresamente integrada en esta consideración soteriológica...

La encarnación significa en este evangelio la unión entre el mundo celeste y permanente con el terreno y pasajero. La encarnación significa, además, la posibilidad de la muerte en la cruz.

La expresión *cordero de Dios* (1, 29) lleva consigo el pensamiento de la muerte expiatoria.

Por consiguiente, el pensamiento se ha fijado en *todo el camino de la salud*, desde la encarnación hasta la "elevación". Este es el medio único para introducir al hombre en el mundo divino. Ahora bien, el pensamiento de la muerte expiatoria se halla integrado en esta concepción. De ahí que dicho pensamiento vuelva a aparecer de modo muy explícito en la primera carta, (1 Jn 1, 7; 2, 2; 4, 10; 5, 6).

Ante esta obra de la salud ya realizada, ¿cuál debe ser el camino que el hombre debe recoger para apropiársela? La exigencia que la interpelación de la salud pide al hombre es *la fe* (volveremos sobre este aspecto tan importante en la teología del 4.º ev.). Digamos ahora solamente que la fe en Juan está centrada en Cristo. No se trata solamente de una decisión existencial ante la llamada del Revelador, sino, y sobre todo, la unión con él en cuanto portador de la salud, seguimiento de él en cuanto caudillo, jefe y mediador de la salud (8, 12). Se trata de *posibilitar* al hombre la salud no sólo *facilitársela.*

3.º) *Escatología actual* (realizada, aunque no final).

Los libros del N.T., casi sin excepción, intentan expresar de varias formas la convicción profunda de que, con la presencia de Jesucristo, ha entrado en el mundo de la experiencia humana lo que de alguna manera podía ser

descrito como *lo absoluto, lo último, lo suprahistórico.* Y como la experiencia humana, y más aún el lenguaje humano, son muy relativos, es fácil comprender la "violencia" que esa irrupción de lo "último"..., ha tenido que hacer sobre los modos o formas empleados para descubrir tal intrusión en nuestra historia y experiencia. Estas formas humanas de expresión se sentían entonces y sentirán siempre incapaces, inadecuadas, para describir una realidad que las trasciende.

Si, por ejemplo, la fe cristiana es expresada, como lo fue en sus comienzos, con las categorías de una escatología temporal-cronológica, se hacía violencia a los tiempos de los verbos utilizados. El tiempo *futuro,* el normal para hablar de lo escatológico, se verá *violentado* ante la necesidad de tener que significar simultáneamente una realidad *presente.* Sencillamente porque *el fin* de la historia, lo futuro, ha sido ya experimentado en el curso de la misma, en el tiempo presente. Y a pesar de esto "lo futuro" no puede desaparecer de las descripciones escatológicas porque *el fin* del que nos habla el N. Testamento sigue siendo un verdadero fin, algo futuro, y la historia no ha llegado a su consumación última con la aparición de Cristo.

Esta colisión y paradoja de los tiempos verbales es característica de todo el N. Testamento, pero en ningún libro se manifiesta tan claramente y con tanta crudeza como en el cuarto evangelio. Ejempo: "viene la hora y es ésta" (4, 23; 5, 25). Es una frase con una contradicción en sí misma. Contradicción que puede explicarse recurriendo a los *dos puntos de vista* desde los que escribe Juan, pasando con rapidez e inadvertidamente para el lector del uno al otro.

Desde el punto de vista que se centra en el ministerio terreno de Jesús *la hora está viniendo.* Desde el punto de vista desde el que escribe Juan (la vida de la Iglesia después de la resurrección y Pentecostés), *la hora ya ha venido, es ésta.*

Pero estamos ante una explicación parcial. La base del pensamiento joánico es que el verdadero culto puede existir en Cristo y a través de El. Como consecuencia es correcto afirmar que el culto en espíritu y en verdad se dará donde esté Jesús; pero esta posibilidad, de la presencia de Jesús, se hará realidad en un futuro (a partir de la resurrección), y en este sentido *la hora debe venir.* Por otra parte El es el Mesías y ya ha venido. Ahí tene-

mos la razón última de la tensión necesaria entre los tiempos. El culto del cristianismo es una anticipación del culto del cielo, pero no es todavía el culto del cielo.

No es cierto que Juan haya abandonado la escatología común al N. Testamento. En realidad es él quien ha puesto de relieve su verdad y, al mismo tiempo, ha puesto el énfasis en sus problemas e insuficiencias con mayor relieve que cualquier otro autor del N. Testamento.

La "palabra escatología" es, al menos, un término inadecuado para la descripción figurativa del fin de los tiempos y de la meta de la historia. Nos da simplemente una versión más o menos aceptable de la persona y obra de Cristo que, en todo caso, es paradójica. El vocablo es mucho menos satisfactorio cuando se trata de describir el tiempo de la Iglesia, el intervalo entre el fin ya iniciado y el fin que llegará. Y este tiempo de la Iglesia es el que Juan se proponía describir más directamente y la necesidad de describir este período es lo que principalmente le ha obligado a desarrollar su teología (volveremos a hablar de este aspecto).

De la frase fundamental de la soteriología "el que cree no es juzgado..." (3, 18), se deduce la particularidad de la teología joánica en el punto que estamos tratando. Aquello que en otras tradiciones del N. Testamento es presentado como futuro, como perteneciente al mundo venidero, se sitúa en Juan en el momento presente. Asistimos en él a un proceso de transformación y nueva interpretación del mensaje escatológico. Puede apreciarse en los conceptos siguientes: *el juicio* (3, 18); *aquel día* (14, 20; 16, 23. 26 = comienza ya con la resurrección de Cristo; *el gozo cumplido* (15, 11; 16, 20. 23. 24); *la victoria* (16, 33);*la paz* (14, 27; 16, 33).

¿Qué es lo que ha llevado al cuarto evangelio a esta actualización?

Antes de entrar en esta cuestión insistamos en lo ya afirmado: Juan no ha renunciado a una *escatología futurista.* Véanse, a modo de ejemplo, los textos referentes al "último día" (6, 39. 40. 44. 54); la afirmación sobre la resurrección corporal y el juicio según las obras (5, 28ss); la "vida" también para un tiempo futuro (12, 35).

La razón principal de dicha transformación o nueva interpretación de la escatología debe verse en *su convicción profunda de la presencia de Cristo* en la Iglesia. Si Cristo está presente en la Iglesia y en los creyentes, no es necesario esperar para el futuro los bienes o vida que El

comunica; en todo caso debe esperarse para el futuro la consumación final de lo que ya es presente y de lo que todavía no puede serlo por razón de los condicionamientos en que vive el cristiano mientras está en el mundo.

Otra razón está en las circunstancias en que vive Juan en el momento de escribir su evangelio. Se podía comprobar la auto-afirmación de un mundo anti-cristiano (1 Jn 2, 12 ss., 27; 4 ss.; 5, 18 ss.). Ante esta afirmación se hacía necesario insistir en la existencia o presencia actual de Cristo en los cristianos.

Otro motivo debe verse en la solución que es necesario buscar a la inevitable tensión entre la salud (la salvación cristiana) ya iniciada y, sin embargo, todavía no consumada. Se trata de presentar esa necesaria tendencia hacia el fin, a pesar de la presencia de los bienes llamados escatológicos.

Y tal vez, la razón más profunda deba verse en la concepción misma de la cristología: en el Jesús terreno habita y se ha manifestado la gloria del Verbo eterno y en sus palabras y obras se reconoce el poder salvífico del Glorificado. *Cristo es, pues, la presencia escatológica.*

4.º) *Sacramentos, mística y ética.*

a) *Sacramentos.*

El poder salvífico de Cristo se halla presente y es accesible a la fe. ¿Qué papel juegan los sacramentos? En la primitiva comunidad cristiana tenían gran importancia, ¿qué dice Juan al respecto?

En el 4.º ev. no encontramos ni el mandato de bautizar ni la institución de la Eucaristía (ambas cosas nos las transmiten los Sinópticos). A pesar de ello lo cierto es que Juan nos ofrece una enseñanza mucho más amplia y rica sobre los sacramentos que los Sinópticos. Y es que Juan utiliza unas categorías de pensamientos que son más aptas para el desarrollo de la doctrina sacramental. No sólo por su recurso frecuente al simbolismo (piénsese en la frecuencia con que se habla, sobre todo, del agua...), sino particularmente por las circunstancias materiales como y con que es presentado Jesús.

La frase central, también para la doctrina sacramental, es *el Verbo se hizo carne.* La carne se ha convertido, por tanto, en el vehículo de la vida espiritual y de la ver-

dad. La historia concreta de Jesús y de las cosas que él utilizó para que continuasen su obra salvadora se hallan cargadas de un significado supra-histórico. Los sacramentos son como la prolongación de Jesús y de su obra entre los hombres. Por eso la desconexión o no conexión de los mismos dentro del acontecimiento salvador en su conjunto (vida, muerte-resurrección), es una verdadera traición a su naturaleza más íntima.

En esta materia sacramental (considerada en el 4.º ev.) existen hoy dos tendencias radicalmente opuestas: la *sacramentalista* (representada por O. Cullmann, que ve alusiones sacramentales por todas partes, por ejemplo, alusiones al bautismo donde quiera que se habla del agua) y la *anti-sacramentalista* (representada por R. Bultmann, que donde quiera que se haga referencia clara o implícita a los sacramentos, lo atribuye a un redactor posterior. Su tesis es que el ev. original no contenía alusión alguna a los sacramentos).

Para resolver con honradez esta cuestión lo importante debe ser partir de aquellos pasajes en que de una manera clara se hace referencia a los sacramentos, en particular a los dos grandes sacramentos de la Iglesia: el bautismo (3, 3 ss.) y la Eucaristía (cap. 6). Innegable referencia sacramental tiene el texto de 19, 34-35 y con bastante probabilidad el del 13 cuando habla del lavatorio de los pies.

Del texto de 19, 34 ss se deduce que los sacramentos tienen su origen en la muerte de Cristo: ellos testifican, representan y hacen eficaz el acontecimiento salvador (ver al respecto 1 Jn 5, 6). *Los sacramentos son considerados, por tanto, cristológicamente.* Son medios, considerados desde Cristo, para recordar la obra realizada por Jesús y hacerla presente en la actualidad.

b) *La mística.*

Intencionadamente hablamos de mística y no de misticismo, porque éste, en sentido estricto, está tan alejado del 4.º ev. como el cielo lo está de la tierra. El misticismo en sentido estricto (tal como era entendio en el mundo helenista contemporáneo de Juan) equivalía a "una tendencia del sentimiento religioso caracterizado por el esfuerzo por alcanzar directa e inmediatamente la comunión con Dios". Llevaba, por tanto, a la absorción del hom-

bre en la divinidad, derribando las fronteras que separan a Dios y al hombre.

Estas dos características se hallan radicalmente excluidas del 4.º ev. No existe esa comunicación o comunión con Dios que nazca de un esfuerzo o sentimiento humanos. Tal comunicación sólo se le hace posible al hombre por la palabra de la revelación y por la mediación de Jesucristo. Recordemos dos afirmaciones terminantes: *A Dios nadie le vio jamás. El Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha revelado* (1, 18). *Nadie va al Padre sino por mí* (14, 6).

Por otra parte, "la absorción del hombre en Dios...", se halla igualmente excluida por el 4.º ev. Juan no permite vuelos semejantes, desenraizando al hombre de lo material y concreto, del cuerpo, que es esencial al ser humano.

El camino hacia Dios, la verdad y la vida, no se halla en ninguna parte fuera del Jesús histórico y resucitado. *Nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre... (3, 13). El único tráfico viable entre el cielo* y la tierra tiene que pasar necesariamente por Jesús (1, 51; 14, 6).

La mística joánica está resumida en la frase *ser o permanecer en Cristo...* y por él en Dios. La afirmación o afirmaciones juegan un papel muy importante en el 4.º ev. La unión fructífera, viva, del creyente con Cristo no es una mística atemporal y ahistórica, sino la plena realización de la comunión con Cristo tal como se ha hecho posible para todos los creyentes por la resurrección de Jesús.

Cuando se habla de la unión de los discípulos (de los creyentes) con Jesús se presupone siempre la existencia *gloriosa* del que ya ha vuelto al Padre; se dice expresamente en 14, 19-20 (nos encontramos aquí plenamente desarrollada esa fórmula de la "inmanencia" = Cristo en los suyos y los suyos en él). Por otro lado, se presupone que esta es la verdadera realización de la comunión de los discípulos con su Señor que poseyeron, de modo imperfecto, en su compañía con el Maestro en la tierra (14, 7-11; 15, 7-10; 16, 22-28. 29-33).

La comunión con Dios, apuntada y posibilitada por el Jesús terreno (14, 7-11) llega a ser plena realidad en la glorificación. Y se halla abierta a todos aquellos que, sobre la base del testimonio apostólico, creen en Jesús, el Logos divino, Hijo del hombre, Hijo de Dios, y *camino hacia el Padre* (1 Jn 1, 1-4). Por tanto, la mística se halla

vinculada tanto a la auto-manifestación del Jesús terreno como a la glorificación de Cristo.

c) *La ética.*

El 4.º ev. recalca con insistencia el aspecto ético de la vida cristiana. La señal característica por la que sus discípulos deben ser reconocidos es el amor mutuo (13, 35). Por otra parte, el amor a Jesus tiene como garantía única o como única razón convincente la observancia de los mandamientos (14, 23). Sólo a quien lo haga así se le garantiza la comunicación o manifestación del Padre y del Hijo.

Es un imperativo ineludible para el hombre el cumplimiento de la voluntad divina (7, 17), lo mismo que lo hizo el mismo Jesús (4, 34).

Lo que el discípulo debe hacer en relación con Cristo es "seguirlo" (1, 43). Seguimiento que es, fundamentalmente, obediencia.

La vida a la que es llamado el hombre en el 4.º ev. es una vida de obediencia, ajustándose, en el amor, al ejemplo de Cristo, una vida ética.

La ética aparece íntimamente unida a la mística (el *llevar o producir fruto es consecuencia del permanecer en Cristo,* 15, 4-8, y este permanecer se halla condicionado por el *guardar los mandamientos,* 15, 9 ss).

La ética se halla concentrada en el amor de Cristo. La novedad del mandamiento "nuevo" deriva precisamente de su dimensión cristológica (13, 34). El amor de Cristo es el *ejemplo,* el *paradigma,* y el *fundamento del amor de* los discípulos (13, 14-15). En él la entrega incondicional, consecuencia y manifestación del amor divino, se hizo realidad y obliga a los suyos al mismo amor, a continuar presencializando ese amor divino (1 Jn 2, 7-8; 3, 16. 23; 4, 9 ss). También la ética se halla *dentro de la visión cristológica* de Juan.

5.º) *Iglesia y misión.*

El evangelio de Juan ha sido presentado a veces como el ev. del espíritu en contraposición o como reto al ev. del ministerio (estaría incluso simbolizado en la figura del "discípulo amado", que aquí tiene mayor relevancia, fren-

te a Pedro). Para valorar esta pretensión deben tenerse en cuenta las afirmaciones siguientes:

- El 4.º ev. se halla encuadrado dentro del pensamiento eclesial.
- El discipulado aparece como representativo de la Iglesia posterior (no sólo los discípulos inmediatos de Jesús) y centrada en torno a dicha Iglesia (ver 4, 38; 17, 18-21; 20, 21).
- El discipulado está constituido o constituye el rebaño de los creyentes (10, 1-18. 26-29; ver también 6, 37-39; 17, 6-11).
- Tenemos el mismo dispulado en la alegoría de la vid (15).

En todos estos motivos están incluidos los creyentes posteriores. Además Jesús habla de otras ovejas (10, 16); de los hijos de Dios dispersos que él debe reunir (11, 52); de la unidad de aquellos que han de creer (17, 20-21).

Para llegar al pensamiento eclesial dentro de este evangelio existe otro camino: si los sacramentos y el culto no son imaginables sin la Iglesia y Juan tiene tanto interés por los sacramentos y el culto, necesariamente debe tenerlo por la Iglesia. Es un argumento, más bien, teológico.

También en las manifestaciones sobre el Paráclito está presente el pensamiento de la Iglesia (el Espíritu Santo "recuerda" y enseña a través de la palabra apostólica, 14, 26; 16, 13-14).

La Iglesia es recognoscible en *su misión*. Los discípulos continúan la misión de Jesús (17, 18; 20, 21). Lo mismo aparece en la relación con los no judíos (10, 16; 11, 52; 12, 20-24) y también en su práctica misional (4, 38).

Relación del pensamiento eclesiológico con el cristológico.

Lo "eclesial" debe entenderse desde lo "cristológico". Recuérdese la imagen del rebaño y, sobre todo, de la vid y los sarmientos = unión de los suyos con Jesús, los "suyos" (la Iglesia) lo son por y a partir de su unión con él. Jesús es el jefe y la cabeza, el centro vital y el vínculo de la unidad.

El rebaño le ha sido encomendado a El por el Padre; él

lo conduce a los pastos de la vida, es el pastor verdadero, entrega su vida (cap. 10).

Una especial vinculación de Jesús con los suyos, y viceversa, la ponen de manifiesto el *conocimiento,* la confianza y el amor (10, 14. 27). El apéndice de la obra (cap. 21), es importante no sólo desde el punto de vista "institucional", sino porque se afirma lo mismo: se trata de "sus" ovejas, que él confía al "apóstol-director".

En el cap. 15 Jesucristo se manifiesta como el fundamento vital de los que a él se unen. Ahí tienen la única posibilidad de dar frutos. La conclusión es que tenemos la concentración eclesiológico en Cristo (o la eclesiología como brote y fruto de la cristología).

Lo mismo debe decirse en cuanto al culto. El culto nuevo "en espíritu y en verdad" se halla posibilitado por Cristo. Cristo resucitado es el nuevo templo (2, 21). La misma afirmación es válida para los sacramentos (ver el texto citado de 19, 34). Es precisamente al hablar de la Eucaristía, el sacramentos que de modo especial une a Cristo (6, 56), donde aparece por vez primera *la fórmula de inmanencia* (yo en ellos y ellos en mí).

La misma *misión,* que Cristo encomienda a los suyos, tiene o nace de esta visión cristológica (12, 24. 32).

El evangelista encontró en la figura de Cristo, tal como él lo comprendió en la fe, el medio teológico para, desde él, profundizar toda la revelación aportada por Cristo. De ahí que se le halla llamado "teólogo" y que su principal tendencia sea precisamente cristológica.

6.º) *El Espíritu.*

La secuencia o culminación de la vida terrena de Jesús fue su retorno a la gloria que tenía antes de la creación del mundo (17, 5) y la contrapartida de esta última fase (acontecimiento celeste) es el don del Espíritu Santo. Hasta la muerte de Cristo el Espíritu no había entrado en acción, (a no ser en Jesús mismo, ver 7, 39). A partir de ella se convierte en el medio por el cual se concede la vida eterna, que es el don de Dios a los suyos.

Jesús es el portador del Espíritu. El Espíritu descendió sobre Jesús y permaneció sobre él (1, 32). Juan acentúa, frente a los Sinópticos, esta nota de *la permanencia* del Espíritu en Jesús. Pero Jesús no sólo posee el Espíritu, sino que también *le comunica* (20, 22). El don del Espíritu

pertenece al futuro, es decir, al tiempo posterior a la muerte y resurrección de Jesús. Puede verse en los puntos siguientes:

a) El Espíritu está en conexión íntima con los sacramentos (ver 3, 5 = relación con el bautismo, y 6, 63 = relación con la Eucaristía).
b) En conexión con este contexto sacramental, en el que Juan coloca el don del Espíritu, se halla lo relativo al culto cristiano. Los cristianos adoran a Dios, que es Espíritu, en espíritu y en verdad (4, 23-24).
c) El Espíritu es el poder operante en la misión de la Iglesia y la fuente de su autoridad (20, 22). Los discípulos pueden cumplir su misión de "enviados" después de haber recibido el Espíritu.
d) De los últimos discursos puede reunirse un número considerable de textos que hablan del Paráclito y del Espíritu de verdad (14, 16-17. 26; 15, 26; 16, 7-15). No es posible hacer aquí un estudio de estos pasajes. Mencionamos solamente los principios que puedan ayudarnos a comprender la misión del Espíritu:

1.º) Cuando Juan habla del Espíritu (sobre todo en los textos del cap. 16) utiliza una buena dosis de lenguaje escatológico. Como si quisiese afirmar: el Espíritu coloca al mundo en la situación en que estará en el juicio último. El Espíritu tiene, pues, una función judicial, es decir, es principio de discernimiento. Este aspecto le es también atribuido a Cristo (9, 39; 12, 31). Más aún, el Espíritu dará testimonio de Jesús (15, 26). El Espíritu es, por tanto, algo así como *el continuo* escatológico que, iniciado por Cristo, espera su consumación y encamina a los hombres hacia ella.

2.º) La última frase nos lleva a este segundo principio: el ambiente, el entorno vital, el *Sitz im Leben,* de las afirmaciones sobre el Paráclito es la Iglesia (de ahí que la Iglesia pueda ser considerada también como ese *continuo* escatológico en el que se continúan los planes de Dios). ¿Cómo puede el Espíritu, de hecho, convencer al mundo de pecado, de justicia y de juicio, 16, 8? Evidentemente que a través del *testimonio* que la Iglesia da de Cristo, a través de la predicación y de los sacramentos.

Pero no se deduzca de aquí que el Espíritu es una fuer-

za impersonal. El mismo nombre "Paráclito" (en vez de "pneuma", que es neutro) es masculino. Ya el mismo nombre tiende a sacar al Espíritu de la esfera de lo abstracto e impersonal y trasladarlo al terreno de lo personal. Sobre todo en los últimos discursos destaca el aspecto de ser personal.

El 4.º ev. habla con más claridad que ninguno de los otros de las tres personas divinas y así ha echado sólidos cimientos para la consideración y desarrollo de la vida trinitaria.

b) Grandes temas teológicos.

1.º) *Los signos.*

A una persona indiferente o neutral la lectura de los relatos milagrosos, referidos por los Sinópticos podría darle la impresión de encontrarse en Jesús ante un mago "callejero". Esta impresión no la recibiría al leer los signos (o milagros) del 4.º ev. Y es que en los milagros "signos", lo mismo que en otros elementos de la tradición, Juan ha explicado claramente la intención e interpretación cristológica (que se hallaba implícita en los Sinópticos), la ha clarificado y la ha estampado en el material recibido de tal forma y con tal fuerza que el lector no puede menos de enterarse de ella.

Los milagros-"signos", del 4.º ev. están en función de su cristología. Entenderlos, significa aceptar a Cristo por la fe (10, 38; 11). Porque, al fin y al cabo, los milagros son manifestación de la gloria de Cristo (2, 11). La intención del evangelista al utilizar esta palabra "signo" (la usa 17 veces) se pone de manifiesto en el texto de 20, 30. Según este texto los signos son acciones "significativas" milagros que, por su forma, deben llevar a la fe en Jesús, el Mesías, el Hijo de Dios. Y de este mismo texto se deduce que tales signos tienen su fuerza de expresión y su valor de testimonio en la medida en que los discípulos los miren con ojos creyentes y reconozcan en ellos la gloria de Jesús (2, 11).

El evangelista se refiere en la afirmación de 20, 30 a los signos que son narrados al detalle y que son los siete mencionados en otra ocasión. Además de estos siete signos el autor del 4.º ev. utiliza en otras ocasiones la palabra signo (ver como ejemplo, 2, 23; 3, 2; 6, 2. 14. 26...).

Del análisis de estos pasajes en que el evangelista utiliza la palabra signo se deduce que tienen un doble significado:

— A veces son exigidos por el hombre como condición para creer. En este caso los signos carecen de verdadero valor en la mente de Jesús y del evangelista. Es el caso de *los que creen porque ven.*

— En otros casos tienen un sentido más profundo de lo que aparece a primera vista. Tales signos deben llevar a la fe. Los signos joánicos proceden totalmente de Jesús, están íntimamente unidos a la obra reveladora que él realizó de parte del Padre y pueden ser entendidos y aceptados únicamente en la fe. Esto nos lleva a una cuestión íntimamente relacionada con los signos.

Signos y "obras".

Los grandes signos realizados en el 4.º ev. pueden ser llamados indistintamente signos y obras. ¿Por qué razón se prefiere una palabra o la otra?

No parece que puedan darse razones definitivas del uso de una u otra palabra. No obstante pueden darse los siguientes principios:

— Las "obras" pertenecen al ámbito de la "misión" en el sentido profundo que Juan da a esta palabra: la misión del Hijo por el Padre.

— Los signos tienen gran importancia cristológica, pero no deben ser considerados en su aspecto de sensacionalismo, sino desde la fe; por eso no pertenecen al terreno del testimonio. Podría decirse que las "obras" (en la línea del testimonio que dan de quien las realiza) se hallan orientadas mesiánicamente; los signos tienen una orientación no sólo mesiánica, sino sobre todo cristológica; y eso aunque ambas cosas sean inseparables para Juan.

— Los signos pertenecen al tiempo de la actividad pública, terrena, de Jesús. Las obras culminan precisamente en la gran "obra" de Jesús que encuentra su fase última y más importante en la muerte (17, 4; 19, 30). De ahí que

Juan nunca llame signos a las apariciones del resucitado. Los signos no pertenecen a la auto-manifestación de Jesús ante el mundo, van dirigidos, más bien, a los discípulos (son cristofanías dirigidas a los creyentes).

En cuanto a su significado teológico.

Un punto precioso de partida tenemos en 2, 11 = los signos son manifestación de la gloria y visión de la misma a través de la fe. Ver en este sentido 11, 40. En la comparación de estos dos textos se hace claro que en los signos el poder de Dios se halla presente y operante en Jesús; Dios es el origen y el fin de toda la gloria propia de Jesús (ver 11, 4).

Característica esencial de los signos es el poder que tienen de manifestar la gloria. Esto se ve de modo muy particular en la multiplicación de los panes, en la escena del ciego de nacimiento y en la resurreción de Lázaro.

Este valor no lo tienen los signos por sí mismo, al estilo platónico (como si las realidades terrenas fuesen reveladoras de las ideas eternas) sino, que su punto de origen debe verse en el pensamiento bíblico-mesiánico.

En los signos todo el significado se centra en el aspecto cristológico. Todos los signos tienen su centro de interés en quien los realiza y tienden a demostrar que en Jesus se cumple la acción última y definitiva de Dios en la historia de los hombres. Jesús es el lugar del encuentro del hombre y Dios.

En esta visión cristológica se encuadra lo relativo a la escatología realizada (de la que ya hablamos).

Existe una conexión entre la encarnación y la revelación de Jesús en los signos: a través de la materialidad debe descubrirse una realidad mucho más profunda, que es la intentada directamente por el autor.

Existe también una relación entre los signos y los sacramentos. No hay identidad, desde luego. Los sacramentos son símbolos y medios de salud pero no son signos de revelación o revelación en signos.

2.º) *La fe.*

En el 4.º ev. la respuesta del hombre a la revelación de Jesús es la fe. Juan utiliza la palabra (siempre el verbo), 98 veces.

En los Sinópticos la fe se halla vinculada a situaciones concretas en las que se pide al hombre la fe; en Juan la fe es la decisión fundamental y la actitud universal ante el enviado escatológico de Dios y su revelación salvífica.

Diversas formas en que el verbo creer aparece en Jn.

Es muy frecuente (36 veces) que *al verbo le siga un acusativo* (ejemplos, 1, 12; 2, 11. 23; 3, 16. 18a. 18b. 36...).

Esta formulación de la fe hace referencia casi exclusivamente a la persona de Jesús y a su única con él. Creer significa aceptar la auto-revelación de Jesús y unirse a él como único camino de salud, para poseer la vida eterna (3, 36). Desde este punto de vista está justificado hablar de la fe como de una vinculación personal a Jesucristo, como de un "auto-abandono" en él. Es también frecuente *la construcción del verbo con dativo* (18 veces), y que puede traducirse por *creer en o creer a* (ver, 2, 22; 4, 21. 50...).

Es común a estos pasajes la motivación de la fe, es decir, el testimonio. En esta línea de testimonio como fundamentación de la fe entran "las obras de Jesús, sus palabras, el Padre, la Escritura, Moisés". La fe estriba en el testimonio creando así la certeza, no racional, sino la que corresponde a la certeza de la revelación. Así, se proporciona luz a la razón, pero esto no evita al hombre la propia decisión y la sumisión a Dios revelado en Cristo. Es la obediencia de la fe (3, 36b). En este grupo aparece igualmente la concentración cristológica.

Otro apartado lo constituye la frase *creer "que"*... (oti), (13 veces), (ver como ejemplo 6, 69). Todos estos pasajes contienen o se refieren a la confesión de Jesús en cuanto el Cristo e Hijo de Dios. *Jesucristo es el único "objeto" y "contenido" de la fe.*

En otras ocasiones (30 veces en total) el verbo creer es utilizado de *forma absoluta.* En estas ocasiones el contenido debe ser determinado por el contexto. En general, puede afirmarse que se trata aquí de *la obligación, por parte del creyente, de aceptar una pretensión de Jesús.*

En una sola ocasión encontramos el verbo creer con *acusativo neutro* (11, 26b). Es el pasaje que más claramente se refiere *al contenido de la fe,* pero también aquí este contenido debe verse en lo qu Jesús significa para el creyente y, por eso, la fe es vinculación a este enviado de Dios.

Además de estas formas tenemos también una construcción y uso profano del vrebo creer (2, 24; 9, 18), que no deben ser tenido en cuenta al estudiar el concepto joánico de la fe.

Expresiones más o menos sinónimas del verbo creer.

En el 4.º ev. la unión personal del creyente con el Revelador se expresa también de otras formas:

Recibirlo o recibir su palabra o testimonio (1, 12; 5, 43; 3, 11; 12, 48).

Otro paralelo de creer es *venir a él* (sobre todo en el cap. 6). Si en el caso anterior (recibirlo) se acentuaba la relación personal con Jesús, en éste se pone de relieve, sobre todo, el carácter moral de la decisión de la fe.

Creer es también *oír su voz o sus palabras* (5, 24; 6, 45...). Se trata de una audición interna y obediente.

Particularmente próximos al verbo creer son los verbos *ver* y, sobre todo, *conocer* (6, 40; 12, 45). El verbo *conocer* aparece 56 veces y en relación con creer es difícil precisar las diferencias. Puede apuntarse lo siguiente:

— El conocimiento puede significar un grado superior al de la fe (ver 8, 28 comparándolo con el v. 24).

— El conocimiento puede también apuntar a una mayor inteligibilidad de la fe (6, 69; 10, 38). Pero no debe entenderse en el sentido de una mayor inteligibilidad racional, sino en el terreno de la misma fe. El *conocer* debe entenderse siempre en el sentido bíblico.

A pesar de su relación con la fe, el conocimiento tiene su significado específico. De hecho, para describir la relación del Padre y del Hijo, nunca se utiliza el verbo creer y sí, en cambio, el verbo conocer.

La fe se ordena también a *la confesión*: Estas "confesiones" son sencillamente expresiones de la fe.

El creer está en particular relación con *ser discípulos* (2, 11; 6, 67 ss...). Estas palabras o frases, más o menos sinónimas al verbo creer, nos ayudan a comprender mejor el sentido de la fe que es "aceptación de la revelación traída por Jesús, aceptación de este único Revelador y portador de la salud, unión personal a él en una comprensión progresiva, confesión abierta y amor real según su mandamiento y ejemplo" (R. Schnackenburg).

La fe y la salud.

El centro cristológico de la fe nos habla de su verdadero significado en cuanto que es *la promesa de salud que Cristo hace a los creyentes* (ver particularmente 3, 36 a...). Estas palabras significan:

Liberación del reino de la muerte (3, 36 b; 8, 24). El creyente no caerá en la verdadera muerte de la lejanía de Dios (11, 2526...).

Lo mismo se nos dice en las expresiones donde aparecen los términos vida y luz (12, 36.46; 8, 12). Estas y otras expresiones indican el paso de la desgracia a la salud, que se realiza en la decisión de la fe.

El 4.º ev. acentúa sobre todo *la actualidad,* la presencia, de esta salud.

Origen y crecimiento de la fe;
prueba y mantenimiento.

La fe se origina por el testimonio de otros (1, 35-51; 4, 29-30. 39-40) y se despierta y desarrolla en el encuentro personal con Jesús. En este ev. se acentúa que el último impulso lo da siempre este encuentro personal. Ante la presencia de Jesús se adquiere confianza, la fe adquiere fortaleza y nuevo impulso, se profundiza y fortalece (11, 21-27. 40; 20, 27 ss.).

Toda la dinámica de la fe: origen, crecimiento, pruebas y permanencia en ella, la expone el evangelista siempre en relación con los discípulos. Todo lo que ocurre con ellos en este sentido, incomprensiones, dudas, concepción grosera de la fe, es como un ejemplo y paradigma con sentido universal.

A pesar de todas las deficiencias, Jesús reconoce y acepta la fe de sus discípulos: han hecho lo principal = aceptar la revelación que el Padre confió al Hijo para comunicarla a los hombres, aceptar la palabra y guardarla, ver en Jesús al enviado divino (16, 27; 17, 6. 8. 25).

Se nos habla de la fortaleza de la fe (cap 7 y 9; ver 10, 21. 41-42) y también de su superficialidad (6, 66 comparado con el v. 64).

Son particularmente importantes *los motivos*: la fe imperativa basada en las obras. La fe prefecta que es la que tiene su fundamento en la palabra (10, 37-38; 14, 10-

11). Lo decisivo es siempre que el creyente comprenda *el significado salvífico de la persona de Jesús.*

Pero también aparecen *las pruebas de la fe.* Pensemos en la escena de Caná, en Marta, en los discípulos. La prueba mayor es la de la pasión; es como la hora de las tinieblas (13, 27. 30; 14, 30). Sólo el discípulo a quien amaba Jesús se mantiene junto a la cruz...

Así enseña el evangelio no sólo el contenido de la fe, sino la actitud de fe en medio de un mundo de infidelidad.

La fe como gracia.

Este aspecto de la fe se halla presente en aquellos pasajes donde se habla de la incomprensibilidad de la infidelidad (ver sobre todo 6, 32-35 ss.).

El mismo tema aparece en aquellos textos que hablan de *ser de Dios* (8, 43- 46).

El aspecto se desarrolla en la alegoría del pastor y del rebaño y en la oración sacerdotal de Jesús (cap. 17).

Junto a estos pensamientos es importante destacar igualmente que infidelidad (la falta de fe) es inseparable de la culpabilidad moral (3, 19 ss.; 5, 44; 8, 44; 9, 36-37).

Ante el Hijo de Dios atestiguado con Palabras y obras no hay pretexto alguno para la infidelidad (15, 22 ss.). El pecado está en no haber creído (16, 9).

Por supuesto, que el evangelista no hace una exposición sistemática para compaginar la predestinación divina con la culpabilidad moral. Para él no hay contradicción en afirmar que la fe es decisión de la voluntad y al mismo tiempo gracia divina. Lo que ocurre es que no considera los dos pensamientos en el mismo nivel: la decisión de la fe no es una obra al estilo de las obras de la Ley, sino respuesta adecuada al Revelador, posibilidad por la gracia.

3.º) *El amor* (agapé).

Para describir el amor Juan utiliza dos palabras: los verbos *agapán* (y el sustantivo correspondiente, agapé) y *filein.* El estudio estadístico de su empleo nos dice que se trata de un término específicamente joánico (el verbo *agapán* aparece 26 veces en los tres sinópticos y dos el sustantivo derivado, mientras que en Juan encontramos

el verbo 31 veces y su sustantivo 7 veces; en cuanto al otro verbo, *filein,* destacan las 13 veces que lo utiliza el 4.º ev. frente a las ocho que lo emplean los Sinópticos).

La primera conclusión que parece imponerse del simple estudio estadístico es que Juan prefiere el verbo al sustantivo y, en concreto, prefiere "agapán" a "filein". De esta constatación se deduce que Juan, al emplear este término, quiere poner de relieve el *elemento activo* del amor (cosa que se destaca más utilizando el verbo que recurriendo al sustantivo).

¿Qué clase de amor se halla designado con esta terminología? Los autores no se ponen de acuerdo cuando se trata de precisar el matiz de cada uno de los dos verbos a los que hemos hecho referencia.

Algunos (Trench, en su obra "Sinónimos en el Nuevo Testamento"), afirman que "agapán" designa un amor fuerte, pero reverencial y razonado; "filein" acentuaría un amor más fuerte y más íntimo. E intenta justificar estos matices viendo el uso que se hace de los dos verbos en el diálogo entre Jesús y Pedro, después de la desurrección, a orillas del lago de Tiberiades cuando Jesús pregunta a Pedro si le ama.

Para otros autores (Evans, por ejemplo), el verbo "agapán" tiene cierta primacía porque lleva implícita la satisfacción de un superior frente a un inferior.

Según el estudio ya clásico de A. Nygren (Agapé and Eros) *agapé* es el único amor que ha sido hecho posible por Jesús: un amor espontáneo, inmerecido, amor que abre el camino a la comunión con Dios, que surge de Dios como de su fuente y llega a los cristianos para comunicarse después entre el hombre y su prójimo.

Más seductora es la teoría del P. Spick para quien el *agapé* es un amor que sale de sí mismo, eficiente, de autoentrega a Dios y al prójimo. Es un amor que está inquieto hasta que encuentra el medio de manifestarse. Como ocurrió en Dios: "Tanto amó, *agapán,* Dios al mundo que le entregó a su Hijo (3, 16). Y en Jesús este amor se acentuó de tal modo que adquirió su culminación eficiente en su muerte y resurrección por los hombres (3, 16; 15, 13). Por esta razón toda la actividad salvífica de Dios en relación con los hombres puede expresarse en esta frase: "Dios es amor" (1 Jn 4, 8. 16). Y el cristiano ideal es presentado siempre como haciendo girar su vida en torno al amor; tal es el caso del "discípulo amado".

El contenido de las afirmación es exacto. Lo que nos

parece poco justificado es basar estos resultados en la distinción entre los dos verbos mencionados que el evangelista utiliza para hablar del amor. Porque pueden aducirse ejemplos en los que el paralelismo sinónimo de ambos aparece con suficiente claridad (ver, por ejemplo, 3, 35 y 5, 20; 11, 23 y 17, 27; 11, 5 y 11, 3; en ambos casos se dice que Jesús amaba a Lázaro; en el primer caso, se utiliza "agapán" y en el segundo, "filein").

4.º) *La vida.*

La palabra "vida", *zoé*, es término favorito en el vocabulario joánico (36 veces sólo en su evangelio, frente a 16 en los Sinópticos). Tanto es así que su evangelio puede ser llamado el ev. de la vida (20, 31).

Esta palabra, incluso sin su adjetivo "eterna" que la acompaña frecuentemente, no se refiere en este ev. a la vida natural. Para designar esta vida, cuyo término es la muerte, se utiliza el sustantivo "psyché" (13, 37; 15, 13). Por supuesto, que hay que afirmar que fue la vida natural la que sugirió el simbolismo de la vida en cuanto don de Dios. La vida es el mayor tesoro que el hombre posee. De ahí que sea el símbolo más indicado para designar *el don de Dios más allá del alcance humano.*

El hombre piensa siempre analógicamente, por comparaciones. Era lógico, por tanto, hablar de la vida de Dios en analogía con la vida del hombre. El acto más grande de la amistad de Dios con el hombre se describe en los términos de participación por el hombre en la vida de Dios. Y el contenido de este simbolismo lleva casi necesariamente a la consideración de la presentación del creyente como hijo de Dios.

Los antecedentes de este concepto de la vida, como posibles influenciadores del pensamiento joánico, se han visto en distintas direcciones: Unos piensan en el A. Testamento y en el rabinismo; otros (Bultmann, entre ellos) en influencias gnósticas. Ultimamente se puso de moda Qumran donde se espera *la vida sin fin.* En el pensamiento rabínico se contrapone la vida eterna a la vida temporal (aunque la diferencia entre ellas esté sólo en la *duración*). En el pensamiento apocalíptico se contraponen dos edades: la edad o mundo presente y el futuro (es de notar que en este ambiente la diferencia entre las dos vidas no

es sólo cuantitativa = duración, sino cualitativa = forma distinta de vida).

Después de considerar los posibles antecedentes es preciso volver al 4.º ev. para ver el concepto específico que en él encontramos de la vida. En Juan se trata de la vida misma de Dios que el Hijo posee en común con el Padre (5, 26; 6, 57). Y esta vida del Hijo se halla relacionada o en relación con los hombres ya que es el Logos divino pronunciado con la finalidad de dar la vida a los hombres (1, 4; 1 Jn 1, 1-2) y precisamente con esta finalidad el Logos vino a habitar entre los hombres (10, 10; 1 Jn 4, 9). En esta relación con los hombres Jesús es la vida (11, 25; 14, 6); sus palabras son espíritu y vida (6, 63).

El único medio por el que los hombres pueden recibir la vida de Dios es creer en él (3, 16; 5, 24; 30, 31). ¿Cómo es comunicada esta vida? La explicación parte de la analogía de la primera creación (la creación del mundo en el tiempo): como la vida natural surgió cuando Dios derramó su espíritu sobre la tierra (Gen 2, 7), así la vida eterna se abrió para los hombres cuando Jesús derramó su Espíritu sobre sus discípulos (20, 22). El Espíritu es la fuerza dadora de la vida (6, 63) y el Espíritu sólo podía darse cuando Jesús hubiese vencido la muerte (7, 39).

Esta comunicación del don del Espíritu para las generaciones futuras queda asociada a las aguas del bautismo que producen un nuevo nacimiento (3, 5; 4, 10. 14; 7, 37-39) y que reciben su fuerza de la sangre y agua que brotaron del costado de Cristo (19, 34). Esta vida eterna, dada por el Espíritu, se alimenta con el cuerpo y la sangre de Cristo en la Eucaristía (6, 51-58).

La vida, en el sentido propio del que nos habla el 4.º ev. no es la vida natural, porque se trata de una vida que no puede ser destruida por la muerte (11, 26). Más aún, el enemigo de esta vida no es la muerte física, sino el pecado (1 Jn 3, 15; 5, 16). La vida eterna y la filiación divina son posesión actual del cristiano (aunque haya lugar para una perfección futura).

Como la diferencia de esta vida eterna en relación con la temporal no es simplemente cuantitativa (diferencia en cuanto a la *duración*), sino, cualitativa (diferencia en cuanto a *la naturaleza* misma de la vida, sería más conveniente, en lugar de hablar de vida eterna (que inevitablemente pone el acento en la "duración" con el peligro de pasar por alto la calidad distinta) sería preferible hablar de *vida divina*. Y aquí tendríamos, además, la ventaja que

va incluido ese otro aspecto de duración, porque si es una vida que no puede ser vencida por la muerte, es que es *eterna* (5, 58).

Esta vida sólo puede poseerse entrando en contacto con aquel que la posee por sí mismo; sólo en calidad de "sarmientos", unidos a la Vid, los creyentes pueden poseer esta vida.

El énfasis en la vida se halla más acentuado en Juan que en los Sinópticos. Pero, también aquí es preciso afirmar que Juan no crea o inventa el tema. El tema de la vida tiene profundas raíces en las palabras de Jesús, tal como han llegado hasta nosotros por el cauce de la tradición evangélica.

La asociación entre el reino de Dios y la vida son fáciles de descubrir en el estudio comparativo de Juan y los Sinópticos. Incluso tenemos expresiones similares como "entrar en la vida" y "entrar en el Reino".

Este concepto de la vida se apropiaba mejor para la descripción de una escatología tal como Juan nos la presenta, porque el tema de la vida siempre hace alusión a lo presente, a lo actual, mientras que el tema del reino puede hacer concebir las esperanzas centradas única o preferentemente en el futuro. Y el 4.º ev., aun contando con ese futuro y ordenándolo todo a él, acentúa, digámoslo una vez más, el aspecto de la presencia, de lo que ocurre aquí y ahora y que sólo espera una consumación.

5.º) *La verdad.*

Es un concepto muy querido y familiar del 4.º ev. Estadísticamente destacan las 25 veces que Juan utliza el sustantivo (alézeia) frente a las siete veces que lo encontramos en los Sinópticos, o las 23 veces que utiliza el adjetivo (alezés y alezinós) frente a las tres de los Sinópticos.

El punto de partida para entender su significado lo tenemos en la diferencia existente entre este concepto en el mundo hebreo y en el mundo griego.

En el mundo hebreo la palabra "emet" indica "ser firme, sólido", "seguro". La "verdad" es la solidez esencial de una cosa digna de confianza. Dios es absolutamente "verdadero", es decir, digno de confianza y fiel a sus promesas. La palabra es *verdadera* si está sólidamente fundada. La vida de un hombre es verdadera si

es fiel al camino de Dios. Por tanto, en el concepto bíblico de verdad *hay un elemento esencialmente moral.*

En el mundo griego, la palabra "alézeia" tiene el significado fundamental de lo no oculto, lo no velado. Indica un hecho o un estado en cuanto es visto y expresado; la verdad y la realidad se hallan en una íntima relación. En el sistema platónico del pensamiento *la verdad* describe el mundo de la realidad última en contraste con el mundo de las sombras o apariencias. Se trata, por consiguiente, de un concepto *más intelectual que moral.*

¿En cuál de estos dos mundos encaja el concepto joánico de la verdad? Algunos autores (Butmann, Dodd), piensan que Juan se halla próximo y dependiente del concepto griego de la verdad; de ahí que el evangelista con este término indicaría la realidad divina. A su vez esto significaría que el evangelista hace relación a ese dualismo, tan característico del mundo griego, y que estaría presente también en Juan.

Debemos notar lo siguiente para resolver esta cuestión tan debatida:

— Tenemos pasajes con claro significado proveniente del mundo hebreo. Aparte de 1, 14 (donde la procedencia del mundo hebreo es clara) la expresión *hacer la verdad* (3, 21), *caminar en la verdad* (2 Jn 4; 3 Jn 3) reflejan por completo el uso de *la verdad* en el mundo hebreo.

— En la literatura apocalíptica y sapiencial del Antiguo Testamento *la verdad* se refiere a la simplicidad del corazón y a la conducta moral recta, pero al mismo tiempo indica *la sabiduría.* La *verdad* se halla asociada al plan oculto de Dios para la salvación del hombre, de modo que conocer la verdad es conocer este plan de Dios (Sab 6, 22; Prov 23, 23). Lo mismo significa "el libro de la verdad" en Dn 10, 21. Los que confían en Yahvé entenderán la verdad (Sab 3, 9). También en Qumran la verdad, junto al aspecto moral, se halla asociada con los misterios.

Puede hablarse de una casi identidad entre verdad y sabiduría en relación con los misterios. Y esto nos indica que estamos ante un mundo semítico del pensamiento, recogido en el N.T., en que *la verdad* se refiere tanto a la realidad divina como a la sabiduría. No necesitamos buscar otro substrato. Se utiliza la palabra "verdad" para indicar el plan divino de la salvación manifestado a los

hombres. Por eso la verdad no es vista en la contemplación, como en el mundo griego, sino que es *oída* (8, 40).

En el A.T. la Sabiduría habla a los hombres y, o bien Dios o bien los ángeles, cuentan los misterios a los hombres de modo que éstos pueden oír la verdad.

Un aspecto esencial de la verdad en el 4.º ev. es su asociación con el Revelador. La frase "Yo soy el camino, la verdad y la vida", puede ser una reflexión o una afirmación de que Jesús es la Sabiduría encarnada. Más aún, si pensamos en la teología de S. Pablo, en la que Jesús es la expresión del "misterio", es decir, del plan divino de la salvación (Col 1, 27; Ef 3, 14), la identificación de Jesús con la verdad puede reflejar una herencia en la cual se unían el misterio y la verdad.

El adjetivo "verdadero" ("alezinós), implica exclusividad en el sentido de "lo que es únicamente real". Y el otro adjetivo que traducimos también por "verdadero" ("alezés"), acentúa la fidelidad a pesar de todas las posibles apariencias en contra. Se dice de un testimonio que es difícil de admitir (10, 41; 19, 35).

6.º) *La luz.*

Estadísticamente hablando es otro término claramente joánico. Piénsese en las 23 veces que lo utiliza el 4.º ev. frente a las 15 en que aparece en los tres Sinópticos.

La luz es un fenómeno natural que lleva en su misma entraña un profundo simbolismo. La luz, por la claridad y el calor, es algo bueno en sí mismo y apetecible. Las tinieblas, por el contrario, designan algo malo y temible.

El A.T. hace ya uso de este simbolismo (Job 30, 26): luz-tinieblas es igual a bien y mal. La vida se halla asociada a la luz solar, mientras que el lugar de la muerte es descrito con el recurso a las tinieblas (Job 10 21; Sal 143, 3). El salmo 49, 20 afirma que el hombre que muere no volverá a ver la luz.

A pesar de estas afirmaciones, el uso que el A. T. hace de la luz y de las tinieblas se queda en el símbolo poético del bien y el mal.

Por los descubrimientos de Qumran sabemos que este simbolismo había adquirido, ya en la época pre-cristiana, una nueva dimensión. En los escritos de Qumran la luz y las tinieblas tienen el significado de *dos principios morales que luchan por el dominio de los hombres.* Cada uno

de estos principios tiene como patrono y representante un angel creado por Dios: el príncipe de la luz (probablemente Miguel) y el angel de las tinieblas (llamado Belial). *La luz es equivalente a la verdad y las tinieblas son sinónimas de pervensión.* Los hombres eligen un camino u otro y se hacen hijos de la luz o de las tinieblas según acepten o no la interpretación que la comunidad de Qumran daba a la Ley.

En el pensamiento joánico "Dios es luz y en él no hay tinieblas" (1 Jn 1, 5). El Verbo (1, 1) entra en el mundo como luz del mundo (8,12; 9, 5), trae la luz y la vida a los hombres (1, 4; 3, 19). La venida de la luz se hizo necesaria por el pecado del hombre que trajo las tinieblas al mundo, unas tinieblas que luchan siempre por ahogar la luz (1, 5). Para Juan, por tanto, el origen, jefe y dirigente de las fuerzas de la luz es el Verbo, mientras que el líder de las fuerzas de las tinieblas es el príncipe de este mundo (Lucas 22, 53, habla del "poder de las tinieblas").

Ante la venida de la luz los hombres, a modo de respuesta, se alinean entre los hijos de la luz o los hijos de las tinieblas según que acepten o rechacen la luz iluminadora que es Jesús en su misma persona. Nótese la diferencia en relación con Qumran: mientras que aquí el principio de separación o distinción entre unos y otros era la Ley, en al 4.º ev. es la persona de Jesús.

Al final de la vida de Jesús, en sus últimos días, la palabra "mundo" es utilizada con mayor frecuencia para designar a aquellos que se apartan o no aceptan a Jesús. Así, "mundo" y "tinieblas", vienen a ser prácticamente sinónimos. Las tinieblas se hacen más intensas cuando Jesús es entregado a la muerte por Judas, a instigación de Satanás (13, 27); entonces Juan comenta con dramatismo: "era de noche" (13, 30). Todavía era de noche cuando Magdalena fue al sepulcro (20, 1). La luz reaparece con la resurrección de Jesús.

La fe es la que proporciona la victoria sobre el mundo (1 Jn 5, 4); y en la misma carta (2, 8) se afirma que pasan las tinieblas y aparece ya la luz verdadera. Los cristianos deben caminar en esta luz por su conducta limpia y por su mutuo amor (1 Jn 1, 6-7; 2, 9-10). Llegará el día en que en la Jerusalén celeste triunfará completamente la luz y no habrá tinieblas (Apoc 21, 23-25).

7.º) *La gloria.*

La palabra *gloria* ("doxa"), ocurre 23 veces en los Sinópticos (13 de ellas en Lucas); 18 veces en Juan y 17 en el Apocalipsis.

En Juan la gloria, "honor, alabanza" puede ser considerada a un nivel natural. De ella se dice expresamente que no es aceptada por Jesús (5, 41; 7, 18). La única gloria que tiene valor es la que se da a Dios (7, 18; 12, 43). Y esta gloria que el hombre da a Dios es sencillamente el reconocimiento de la gloria que Dios posee.

También aquí el A.T. es importante para entender este concepto: se presuponen dos elementos importantes para la inteligencia del significado de la gloria de Dios.

— Es una manifestación visible, en actos de poder, de su Majestad. Dios es invisible y, de vez en cuando, se manifiesta a los hombres con actos sorprendentes: esto es su gloria o su *kabod.* A veces, esta manifestación es visible en el ámbito de la naturaleza, por ejemplo, en las tormentas. Otras veces, tiene lugar en el ámbito de la historia. En el libro del Exodo (16, 7-10), dice Moisés: "mañana veréis la gloria de Dios". Se refería al milagro del maná, realizado por Dios. La gloria de Dios está en la "nube" donde su presencia se hace visible para los israelitas en su peregrinación por el desierto (Ex 16, 10).

— Jesús es la palabra encarnada de Dios, la encarnación de su gloria (1, 14). Los dos elementos de la gloria (de la *kabod,* palabra hebrea) están presentes en él: El es la presencia divina visible, manifestándose en actos de poder. Juan insiste más que los Sinópticos en que esta gloria se hizo visible durante el ministerio terreno de Jesús y no sólo después de la resurrección. En el 4.º ev. no se nos cuenta la narración de la transfiguración que es para los Sinópticos la única manifestación de la gloria (Lc 9, 32). La gloria se manifiesta en Jesús o a través de los "signos" (2, 11; 11, 40; 17, 4).

Todo el N.T. está de acuerdo en que Jesús resucitado es el vehículo de la "gloria", ya que la resurrección fue el acto poderoso de Dios por excelencia. Pero como Juan concibe la pasión-muerte-resurrección como su "hora", el 4.º ev. ve la gloria en estrecha relación con la "hora" de Jesús. De hecho nos encontramos con la frase siguiente "ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser

glorificado" (12, 23. 28; 13, 32; 17, 1). Y en el punto culminante de esta hora Jesús pide al Padre que le glorifique (17, 5).

8.º) *La "hora".*

Aunque la frecuencia de la palabra no sea excesiva en el cuarto evangelio (26 veces en total), sin embargo el significado de la "hora" en Juan merece una precisión lo más exacta posible, porque es básica para la comprensión de varias de sus narraciones. En los evangelios sinópticos la palabra hora hace referencia, casi siempre, a la hora del día. Juan, sin embargo, la utiliza frecuentemente para designar un período particular y significativo de la vida de Jesús.

La hora en el cuarto evangelio (prescindimos de aquellos pasajes en los cuales el significado es el habitual) indica una época, la nueva economía de la salud. No sólo indica el tiempo sino lo contenido en dicho tiempo: "Viene la hora y es ésta". Lo que se entendía o se esperaba como futuro ha comenzado ya. Estamos ante una situación nueva:

— En ella ha llegado la hora en que los verdaderos adoradores darán culto al Padre en espíritu y en verdad (cap. 4).

— Ha comenzado una verdadera resurrección de los muertos (5, 25).

También entre nosotros la "hora" significa el momento en que alguien (el hombre o la mujer) han alcanzado la cumbre de sus aspiraciones o se hallan en el ejercicio de su actividad o misión más específica (la hora de la mujer es el momento de su maternidad, por ejemplo). Esto nos introduce en el significado que *la hora de Jesús* tiene en este evangelio: es aquella en la que Jesús se encuentra en la cumbre de su actividad, el momento en el que desarrollará o llevará a cabo de manera exhautiva su misión redentora. De ahí que todo el evangelio gire en torno a esta hora que, en términos generales puede decirse que no ha llegado en la primera parte del evangelio (2, 4; 7, 30; 8, 20), y, por el contrario, se halla presente en la segunda (12, 23. 27; 13, 1; 17, 1).

La hora designa el tiempo de la total revelación; de

ahí que esta hora sea la que da todo su dramatismo al evangelio.

9.º) *La fórmula "Yo soy".*

Esta fórmula es muy característica del cuarto evangelio y en él la encontramos de varias formas que debemos recorrer para desentrañar su significado.

Aparece con *una precisión que califica su significado.*

Yo soy el pan de la vida, la luz del mundo, la puerta, el buen Pastor, la resurrección y la vida, el camino, la verdad y la vida, la vid verdadera... El número septenario en este uso puede ser casual, pero la perfección implícita en el número siete ha podido ser también intencionada en un pensador con mentalidad semita.

Las imágenes "calificadoras" o de precisión del "yo soy" tienen todas un profundo raigambre en el judaísmo y, además, un profundo sentido cristológico.

Por lo demás, los símbolos se hallan *en relación con la vida,* que es Jesús y que él comunica a los creyentes. Todos estos símbolos pretenden poner de relieve la importancia de Cristo para los creyentes, en correspondencia con esta fórmula fundamental cristológica: "Quien cree en mí tiene la vida eterna" (3, 16).

Es también utilizada *de forma absoluta.*

Los casos no son tan frecuentes como los anteriores pero sí suficientemente abundantes como para ver en ellos una intención clara del evangelista (ver 6, 20; 8, 24. 28. 58; 13, 19; 18, 5. 6. 8).

A veces se trata simplemente de una *fórmula de identificación* o de presentación. Pero aún en estos casos se halla implicada una dignidad al estilo de las antiguas epifanías. En otras ocasiones se halla contenido lo más específico de la fe (8, 24; 13, 19 = la pre-existencia, el ser eterno-divino de Cristo = antes que Abraham existiese "yo soy"; no se dice "ya existía yo", como sería de esperar, sino "yo soy").

En otras ocasiones aparece con un *participio sustantivado* (4, 26; 8, 18), y prácticamente tienen el mismo sentido que en la formulación absoluta. Del resto de los pasajes donde la fórmula ocurre, sólo en dos ocasiones no se halla en relación con las auto-afirmaciones de Jesús (9, 9; 18, 35).

En cuanto a *los antecedentes de esta fórmula* se ha

propuesto la utilización de la misma en los medios influenciados por la gnosis (mandeísmo... donde el revelador se presenta también recurriendo a esta fórmula). Pero el entusiasmo despertado al principio por estos orígenes se ha enfriado actualmente.

Habría que contar igualmente con el proceso siguiente: transmisión de las palabras del Jesús histórico, reconsideración de sus obras y, finalmente, reconocimiento de que en Jesús se halla presente toda la revelación. Este reconocimiento y convicción se hallan expresados en estas fórmulas.

Como *elemental principio de solución* en esta cuestión digamos que debe tenerse, sobre todo, en cuenta *el Antiguo Testamento y el judaísmo*:

— Es la fórmula elegida por Dios para presentarse o definirse (ver Gen 28, 13. 15; Ex 3, 14; 6, 2. 29; Ez 20, 5...).

— La fórmula es utilizada como fundamentación y certeza de una palabra de Dios (Ex 20, 1. 5; y la fórmula "Yo soy Yahvé).

— Para destacar la unicidad y singularidad únicas de Yahvé (Is 45, 5. 6. 18. 21. 22; Os 13, 14...).

De los textos citados y otros múltiples que pudieran citarse del A. Testamento hay dos que deben ser tenidos en cuenta de modo especial por la relación con nuestra fórmula. Son Ex 3, 14 (ver Jn 8, 58) e Is 43, 10-11 (ver Jn 8, 24. 28).

Tratando de precisar *el ambiente o contexto* en que fueron pronunciadas o escritas nos encontramos ante diversas posibilidades:

— Tendrían delante un aspecto polémico en el sentido de que son atribuidos a Jesús aquellos títulos o pretensiones que, en otros campos (por ejemplo el campo de la gnosis), eran atribuidos a otros *reveladores*. Pero es preciso tener en cuenta que muchas de estas afirmaciones no tienen tono alguno polémico, sino un tono totalmente positivo, centrado en la exclusividad de la persona y del significado de Jesús.

— El motivo último nos lo daría el A. Testamento donde tenemos estas imágenes utilizadas para describir la salud, como corriente de agua, pan y vino, vid... Estas

imágenes fueron aplicadas al Mesías porque, en realidad, en él se dan en toda su plenitud y significado.

— Se trata simplemente de una auto-manifestación de Jesús en la que confluyen la fórmula yo soy" + la metáfora correspondiente (pan, vid...).

— En ellas debe verse casi exclusivamente una invitación o llamada a la decisión (son palabra "interpelante").

— Designan, sobre todo, una promesa o seguridad de salud.

La conclusión de estos estudios lleva a lo siguiente: en la fórmula utilizada absolutamente ha influido el A.T. y han sido trasladadas a Jesús las manifestaciones y *fórmulas* de presentación o definición de Yahvé. En la fórmula seguida de las precisiones dichas existe una influencia del A. Testamento y del judaísmo, pero la estructura externa de estas formas de revelación ha sido influenciada por el cliché soteriológico existente ya fuera del judaísmo.

Sentido de esta fórmula de revelación.

— Partiendo del concepto de *exclusividad* que tiene la fórmula de revelación, aplicada a Yahvé, su aplicación a Jesús significa, en primer lugar, su *dignidad única* (la que corresponde al revelador escatológico de Dios).

— Su auto-revelación es alocución de Dios a Israel. Es pretensión y, al mismo tiempo, promesa. Revelación salvífica para los que creen en él. Jesús es el único camino de acceso al Padre (14, 6). Su revelación comunica la salud a quien cree en él.

— Por tanto, la fórmula "yo soy" ("ego eimí") está, según todo lo dicho, al servicio de la cristología y de la soteriología. Son como una especie de artículos de fe de la cristología joánica, con la ventaja de presentar a Jesús en forma concreta y metafórica (más fácil de entender que las fomulaciones abstractas).

— Cristo es designado por referencia a lo que él da: agua viva, pan... Porque es el don de Dios a los hombres.

— Además de estas razones cristológicas que explican el uso de la fórmula que estudiamos, pueden aducirse otras de tipo interno y misional. Las razones *internas* se refieren a la conveniencia de tales fórmulas en un contexto litúrgico-cultual que las exigían así; por ejemplo: el "yo soy el pan de vida", exigido por el contexto de la celebración eucarística. Las razones de tipo *misional* se refieren a las exigencias del ambiente al que se dirigía el mensaje cristiano donde otros "reveladores" se presentaban con unas pretensiones parecidas y expresadas en casi idénticas fórmulas. Frente a dichas pretensiones se afirma en el 4.º ev. que el único que con razón puede decir el "yo soy el pan vivo, la luz, la verdad...", es Jesucristo.

Finalmente, hay razones de tipo *existencial*, es decir, estos símbolos evocan siempre algo a todos los hombres, porque se trata de lo que es esencial para la vida... y que únicamente puede ofrecer Cristo.

10) *La permanencia* (el verbo "menein").

El verbo aparece 12 veces en los Sinópticos y 40 en Juan. Con él se expresa la relación del Padre con el Hijo y del Hijo (y el Padre) con los creyentes.

Para ceptar todo el alcance de este verbo tan frecuente y característico del 4.º ev. es necesario ver los antecedentes y ambiente en que es utilizado.

— En el A.T. la permanencia es presentada como una característica divina frente a todo lo pasajero y temporal (Dn 6, 26; Sab 7, 17).

— Una convicción bien arraigada en el judaísmo es que el Mesías debe permanecer (ver Jn 12, 34); ahora bien, Juan presenta a Jesús como el Mesías, el Hijo de Dios...

— El sentido de este verbo es mucho más complicado sencillamente porque nos introduce en *la teología de la inmanencia*: se trata de un "estar en" o "permanecer en" que une al Padre, al Hijo y a los creyentes (ver 14, 10-11; 17, 21-23). Téngase en cuenta que la expresión "estar en" es sinónima de permanecer.

De esta expresión en el 4.º ev. se han presentado muchos paralelos:

— Dios habitando en su templo (en Jn es en un individuo...).

— La Palabra de Dios habitando en los profetas.

— Paralelos en el mundo helénico, en Filón, en los escritos herméticos.

La preposición "en" indica, de suyo, la completa dependencia de una persona de otra en la que está, sea divina o humana. La expresión "en Dios ("en Zeó"), designa frecuentemente la relación del universo con Dios que es su creador y conservador. Estamos en el terreno del panteísmo. La expresión es utilizada, en todo caso, para describir la unión más íntima que pueda imaginarse con la divinidad.

En esta expresión predomina la idea *espacial* (Dios considerado como un lugar o espacio en el que se puede estar), aunque después se pase también al plano psicológico.

El paralelo más próximo al pensamiento joánico de esta inmanencia lo tenemos en la expresión de S. Pablo *en Xristó* y su contrapunto "Cristo en nosotros". Expresión que probablemente deba ser entendida dentro del concepto paulino del "cuerpo místico".

En todo caso, para comprender todo el alcance de la fórmula en Juan es necesario relacionarla con otros conceptos fundamentales en su teología como son "la vida eterna y la escatología realizada". Relación que se halla sugerida por el uso que en el 4.º ev. se hace el verbo "permanecer" y sus sinónimos: estos verbos o palabras sinónimas no sólo indican *la habitación* o presencia del Padre y del Hijo en el creyente, sino también la habitación o presencia de *sus dones, atributos y poder.*

Resumiendo el uso específicamente joánico del término digamos que se descubren en él dos sentidos fundamentales: "permanecer en algo" y "estar íntimamente unido a algo". Interesa sobre todo el segundo sentido:

— Hay pasajes que hablan de la permanencia o habitación de Jesús en el cristiano y del cristiano en Jesús (6, 56; 15, 4-5).

— Otros hablan de la permanencia de Dios en el cristiano y del cristiano en Dios (1 Jn 4, 15-16).

— Se dice que el Padre y el Hijo están presentes en el cristiano (14, 23; 1 Jn 2, 24).

Partiendo de textos tan fundamentales como 14, 10-11 y 17, 21-23 no puede ponerse en duda que esta mutua *habitación* del Padre y del Hijo *se traslada o llega al cristiano a través del Hijo.* Y, dentro de la teología de este evangelio, es perfectamente comprensible que sea así ya que todo lo que se dice de la relación y unidad entre el Padre y el Hijo *se halla orientado a los hombres.*

El hecho de que la relación entre Jesús y sus discípulos se describa sobre el patrón de la relación entre el Padre y el Hijo encuentra también paralelo en lo que Juan dice acerca de la vida y del amor. La mutua inmanencia, la vida y el amor, son facetas diferentes de la unidad básica que une al Padre, al Hijo y al creyente (17, 11. 21. 23). La inmanencia divina es una unión íntima que se expresa a sí misma en una forma de vida vivida en el amor.

El permanecer en Jesús o en el Padre o en cualquiera de los atributos divinos (en la Palabra de Jesús, en la luz, en la verdad, en el amor), se halla íntimamente asociado al cumplimiento de los mandamientos con espíritu de amor (15, 10; 1 Jn 4, 12. 26), a la lucha contra el mundo (1 Jn 2, 16-17), a llevar o producir frutos (15, 5), a todas las obligaciones básicas del creyente. De ahí que esta "habitación-presencia" no sea privilegio de unos pocos "iniciados", sino *principio constitutivo de la vida cristiana.*

11) *La Eucaristía.*

La Eucaristía, como medio salvífico o sacramento, debe valorarse dentro del acontecimiento salvífico en su conjunto, es decir, en estrecha relación con la misión del Hijo de Dios, desde la encarnación a la cruz-exaltación.

La revelación y la misma función salvífica de Cristo adquiere toda su dimensión y significado cuando él es considerado como *el pan vivo personal,* bajado del cielo. Este aspecto se lo daban a entender a los cristianos (en la primitiva comunidad cristiana) recurriendo frecuentemente a las citas de la Escritura sobre el maná.

La exigencia única y decisiva impuesta al hombre es la fe en este Revelador, enviado por Dios y portador de la salud. Esta fe, de la que se habla explícitamente en los vv. 36-47 advertimos que nuestra consideración de la eucaristía se limita al cap. 6), es también el único y esencial

presupuesto para la inteligencia del misterio y para su recepción fructífera (vv. 52. 41 y 62. 63. 60).

Existe una conexión interna entre Jesús que, hablando en la tierra, se presenta como el pan de vida en su persona, y su carne y sangre ofrecidas en la Eucaristía. Lo mismo que existe una conexión interna entre su muerte y su misión (entregar su vida por la vida del mundo), v. 51c. Esta muerte salvífica es *representada* en la Eucaristía por su carne y su sangre y *aplicada*, en cuanto a su poder redentor, a los que la reciben. Estamos, por tanto, ante un testimonio de la encarnación (por algo Juan utiliza la misma palabra para describir la encarnación (el Verbo se hizo *carne*) y la Eucaristía (en la que se habla no de cuerpo, como en los Sinópticos, sino de *carne*), muerte y resurrección de Cristo).

En la relacion entre "palabra o predicación de la palabra y Eucaristía", (que, a veces, se establece), es necesario afirmar lo siguiente: la palabra tiene una preferencia sobre la Eucaristía (v. 63b), por ser la forma primera e inmediata de la auto-manifestación de Cristo, que llama a los oyentes a la decisión de la fe (v. 45). Pero, junto a la anterior afirmación, que tiene en cuenta las afirmaciones de Cristo sobre la necesidad de oír sus palabras y guardarlas (8, 51) es preciso acentuar que estas afirmaciones de Jesús son válidas también para lo dicho en este cap. 6 sobre la Eucaristía. La recepción sacramental de su carne y de su sangre ha sido querida por él como forma especial de unión con él, el Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado.

Los dones sacramentales (los elementos del pan y de vino), no mencionados como tales, no son significativos por sí mismos, sino en cuanto *medios para lograr la unión con Cristo.* En su lugar son mencionados la carne y la sangre del Hijo del hombre. Ambos términos, procedentes del lenguaje eucarístico de la comunidad joánica, recuerdan la existencia "carnal" y la muerte de cruz de Jesús, que continúa viviendo como el Hijo del hombre celeste y sigue presente en su comunidad.

Las cuestiones teológicas y dogmáticas posteriores se hallan muy lejos de las perspectivas de Juan, pero no puede negarse el pensamiento de la presencia real de Cristo encarnado y glorificado. *Lo decisivo es la función sacramental*: la carne y la sangre que dan la vida como alimento (v. 55) y medio de unión con Aquel que, enviado

por el Padre, autor de la vida, es el principio vital y vivificador (v. 57).

12) *El mandamiento* ("entolé").

La palabra se encuentra 16 veces en los Sinópticos y 11 en Juan. En el 4.º ev se aplica para describir *el mandamiento que el Hijo ha recibido del Padre* (ver 12, 49-50; 14, 31; 10, 18...). Todo en la vida de Jesús cae bajo este mandamiento del Padre: sus hechos, sus palabras y, sobre todo, su misión... Jesús permanece en el amor del Padre porque ha cumplido su mandamiento (10, 17).

La *conclusión* es que el mandamiento que ha recibido Jesús gira en torno a sus relaciones con los hombres, es decir, está centrado en su misión específica. Y este mandamiento tiene como efecto para los hombres la posesión de la vida eterna (12, 50).

Este mismo mandamiento es el que Jesús ordena a sus discípulos.

En paralelismo con el significado anterior, el creyente, el que viene a Jesús, debe vivir la vida orientada por el mandamiento de Cristo. Y la obligación de este mandamiento es la obligación del amor, que es lo que une al Padre y al Hijo (15, 10).

El contenido esencial de este mandamiento es el amor por los otros (13, 34; 15, 12. 17). Y *lo nuevo* del mismo no debe verse ni en el contenido ni en una mayor intensidad, sino en su *motivación cristológica* que hace que este mandamiento esté calcado sobre el patrón de la vida de Jesús. El mandamiento que Jesús recibió del Padre versaba sobre su muerte... por los hombres; el amor mandado a los cristianos tiene que tener su modelo en este amor. Además, no sólo el modelo, sino que el mandamiento mismo debe ser cumplido por espíritu de amor a él (14, 15. 21).

¿Cómo debe interpretarse el mandamiento del amor mutuo?

El mandamiento que Jesús recibió del Padre afectó a toda su forma de vida. El mandamiento que Jesús da a los cristianos debe afectar también a toda la vida, buscando

lo esencial del mismo en el espíritu de amor que debe reflejarse en toda vida creyente.

No debe olvidarse que guardar sus mandamientos equivale a guardar su palabra (ver el paralelismo entre 14, 21 y 24). Ahora bien, así como el mandamiento que "pesa" sobre Jesús significa la vida eterna para el hombre (12, 50), las palabras que él dirige a los hombres significan también esta vida eterna para ellos (6, 63). Es interesante comprobar que el mismo verbo "dar" (didonai") que es utilizado constantemente para describir los dones salvíficos (por ejemplo, del agua viva, del pan vivo, de la Palabra de Dios) se aplica también al mandamiento que Jesús da a los suyos (13, 34). La *conclusión* es que el mandamiento que Jesús da a los suyos significa una forma de vida que conduce a la salvación del hombre.

13) *El concepto de "kosmos".*

La utilización de esta palabra es muy significativa. Piénsese en las 78 veces que la emplea Juan frente a las 14 que aparece en los Sinópticos. Para comprender su significado es necesario tener en cuenta los aspectos siguientes:

— Lo que nosotros llamamos "universo" en la lengua hebrea se llama "cielo y tierra". En la lengua griega la palabra "kosmos" designa el orden del universo. Si los LXX utilizaron esta palabra griega se mantuvieron fieles al pensamiento hebreo en el sentido de que parten del supuesto que Dios "estableció el orden en el universo".

— La palabra significa más que el universo físico, porque se habla del universo en la medida en que hace referencia *al hombre.* A veces la palabra tiene el matiz de la creación en cuanto que es capaz de una respuesta (y esto sólo es posible a través del hombre). Es decir, que el mundo adquiere su expresión en *el hombre creado a imagen y semejanza de Dios* (ver Deut 28, 39-40.

— La palabra "mundo" hace referencia inmediata a la sociedad de los hombres, a la sociedad humana.

— Al estudiar la palabra "mundo" deben tenerse en cuenta las consecuencias negativas que el pecado del

hombre ha introducido en el mundo. Las tinieblas no pueden apagar la luz, su poder era predominante en el mundo antes de la venida de Cristo (1, 5).

— *El pensamiento joánico:* el mundo no se ha hecho malo en sí mismo sino, más bien, está mal orientado y dominado. Véase 3, 16 ("tanto amó Dios al *mundo*") y en general la primera parte del evangelio: Jesús fue enviado para salvar al mundo, para dar la vida al mundo, es el salvador del mundo, la luz del mundo, es el Cordero de Dios... De esta forma Jesús se convierte en posibilidad de elección entre la luz y las tinieblas y, naturalmente, se convierte en principio de condenación para los que lo rechazan (3, 19-20).

— La reacción frente a Jesús, por parte de aquellos que tuvieron la posibilidad de ser sus discípulos y se negaron a ello, no es sólo de rechazo, sino de oposición. En la segunda parte del ev. la palabra "mundo" adquiere ese sentido peyorativo *de hostilidad* en los que se han vuelto contra Jesús, bajo el impulso del príncipe de este mundo; por eso Jesús y los suyos no pueden ser de este mundo, ya que *el mundo se refiere a la incompatibilidad con la fe en Jesús y el amor por él* (16, 20; 17, 14. 16; 18, 36). Y el Espíritu que envía Jesús es igualmente incompatible con el mundo y hostil a él (14, 17; 16, 8-11). En resumen el mundo odia a Jesús y a sus discípulos (7, 7; 15, 19; 16, 33).

— En la lucha de Jesús contra el mundo, Jesús vence en su *hora* (16, 33) y echa fuera al príncipe de este mundo (17, 18) y la fe en él es la victoria sobre el mundo (1 Jn 5, 4-5). Por otra parte, su misión es que el mundo crea en él y que reconozca la misión que él ha recibido del Padre (17, 21. 23).

14) *La predestinación y la decisión.*

La cuestión se plantea porque encontramos pasajes en los que se habla de una predestinación, de un ser de Dios, ser de la verdad... y, junto a ellos, tiene una gran importancia la decisión humana. ¿Cómo pueden hacerse compatibles ambos extremos?

— A pesar de las grandes antítesis existentes en el 4.º ev (recordar luz-tinieblas, verdad-mentira), sola-

mente puede hablarse del dualismo joánico con grandes reservas. No puede hablarse, por supuesto, de un dualismo cosmológico, pero ni siquiera antropológico (no hay especulación acerca del origen del alma ni infravaloración del cuerpo). Las antítesis luz-tinieblas... no son ni potencias cósmicas ni elementos integrantes del hombre caído, sino que describen *dos posibilidades de existir.* Puede hablarse de *dualismo de decisión* (facultad de decsión ante dos únicas posibilidades). Y al hablar de estas dos posibilidades debe entenderse no la simple elección subjetiva. Juan habla de dos *posibilidades fundamentales objetivas,* del hombre: decidir entre ser de arriba y ser de abajo.

Estas dos posibilidades se enfrentan y excluyen la una a la otra. El 4.º ev. las presenta así: "ser de arriga" (3, 3. 7); "ser de Dios" (7, 17; 8, 42); "ser de la verdad" (18, 37); o "ser del diablo" (8, 44); "ser de abajo, de este mundo, de la tierra" (8, 23; 3, 31).

Son estas dos clases de existencia, reflejadas en las frases anteriores, las que exponen con más claridad el pensamiento joánico sobre la predestinación: *el hombre no puede alcanzar por sí mismo la salud.* Esta salud le es ofrecida al hombre, viene hacia él, le sale al encuentro, le es presentada en la palabra... pero de tal modo que tiene que reconocer la *iniciativa, la acción previa de Dios.* El pensamiento de la elección nos es presentado históricamente, es decir, el hombre por sí mismo no es ni puede ser otra cosa que un ser caído. En esta situación el hombre no puede decidir sobre la salud, sino que debe aceptarla sobre la base de lo que Dios ha hecho. La aceptación significa la vida y la salud; la no aceptación significa exclusión de esta vida y de esta salud. Es decisión ante algo ya hecho para que el hombre se decida por ello.

Este estado en el que se encuentra el hombre no es de condenación fatalista, sino que, precisamente a través de la revelación traída por el Revelador, ese estado se convierte en posibilidad de decisión. De ahí que el pensamiento de la predestinación no excluye el de la libre elección o decisión, sino, por el contrario, forma como su horizonte en el que se posibilita al hombre su elección (15, 16). Por ejemplo: Nadie puede oír la palabra "si no es de la verdad", pero, al mismo tiempo, esa posibilidad de "ser de la verdad" le es ofrecida al hombre mediante la palabra que le es dirigida.

15) *La Vid.*

El punto de partida para la inteligencia de la alegoría de la vid lo tenemos en una cierta asociación (casi identificación) entre la vid y el Hijo del hombre (ver el Sal 80, 16. 18). La relación entre ambos conceptos no debe resultar extraña sencillamente porque tanto la viña como el hijo del hombre, en el A.T., eran un concepto colectivo para designar al pueblo de Dios (remitimos de nuevo al Sal. citado donde debe verse también el v. 19).

Al designar a Cristo como vid o como viña nos encontramos ante un concepto colectivo y se presenta a Cristo como la *personalidad corporativa* que comprende en sí a todos los creyentes. Lo que en el A.T. se decía del pueblo (que era la viña, que era el hijo del hombre) ahora se afirma de Jesús; luego la afirmación nos orienta en el sentido de dicha personalidad corporativa. Sólo en él, por la unión con él, los creyentes son Iglesia (como los sarmientos lo son por su unión a la vid).

En la imagen de la *vid verdadera* no se opone el nuevo pueblo de Dios al antiguo (como dos fases o periodos dentro de la historia de la salvación), sino que la oposición se centra en "Iglesia-mundo, lugar de Dios-lugar del mundo, esfera de la luz-esfera de las tinieblas".

En Juan todo gira en torno al conocimiento de la revelación de Dios en Cristo. Quien ve a Dios en él, está en el amor de Dios, ha superado el juicio, ha pasado de la muerte a la vida. Este conocimiento salvador es cuestión del *individuo singular,* como tal. En este sentido existe una notable diferencia entre los Sinópticos y Juan:

— En los Sinópticos se insiste más en las ciudades o los pueblos que decían sí o no a Jesús...

— En Juan es llamado el hombre, individualmente considerado, y lo importante es ver cómo vencer su resistencia para hacerle llegar al conocimiento de la revelación (1, 35 ss.; 3, 1 ss.; 4, 7 ss.; 46 ss.).

Las imágenes para *describir la Iglesia* nos orientan en el mismo sentido: están tomadas del crecimiento de las cosas naturales (no es la imagen del "cuerpo" en el que, desde el principio, existen todos los miembros, sino la de la vid en la que cada año se renuevan, nacen, nuevos sarmientos; o la imagen del grano de trigo, 12, 24 = que no permanece sólo; o la del rebaño = los que oyen su voz...).

Esta acentuación del individuo no se refiere sólo al comienzo de la fe, sino que abarca toda la vida del creyente. La acentuación del individuo está en función del testimonio de amor que debe dar al mundo (en la misma línea del testimonio dado por el Hijo).

La *gran novedad* en el concepto joánico de la Iglesia es que no hay ministerio (si se compara con Pablo se verá la diferencia: en Pablo tiene una excepcional importancia la existencia de los carismas...), ni la diversidad de dones obrada por el mismo Espíritu, ni ordenación alguna dentro de la Iglesia... Todo gira en torno al nacimiento de arriba y en torno al amor. Todo se centra en la "permanencia en él".

La gran ventaja en esta concepción de la Iglesia es que la preserva de todo anquilosamiento institucional. Pero *el gran peligro* está en que se produzca una especie de difuminación en la historia. Si no se insiste en que el Cristo anunciado "aquí y ahora" es el Jesús de Nazaret y que no puede hablarse, sin más del "Hijo" como ser celeste sin insistir en el "hecho carne" entonces se corre el riesgo de convertir a la Iglesia en un grupo gnóstico.

¿Cómo se conjuró este peligro en la primitiva Iglesia? Sencillamente colocando este evangelio junto a los Sinópticos y junto a las cartas de S. Pablo, de modo que se completen y enriquezcan mutuamente. Sólo en esta yuxtaposición y en la respectiva comparación se da una concepción complementaria que enriquece a todos los escritos preservándolos de una concepción excesivamente parcial.

IV. ENSAYOS EXEGETICOS:

1.º El prólogo (1, 1-18).

El prólogo del 4.º evangelio presenta diversas cuestiones que, al menos, queremos mencionar. Son las siguientes:

a) *El prólogo y el evangelio.*

Al establecer la relación entre el prólogo y el resto del evangelio se manifiestan dos tendencias claramente definidas. La primera ve entre los dos cuerpos una *relación puramente externa*. Se apoya en las razones siguientes:

— Prescindiendo de los vv. 6-8 y 15, que hacen referencia al Bautista, no existe conexión alguna con el resto del evangelio.

— El pensamiento de la preexistencia y encarnación, tan fuertemente acentuadas en el prólogo, carecen de importancia en el resto del evangelio.

— El final del evangelio (20, 30-31) sólo hace referencia a la vida terrena de Jesús. Según esta tendencia, la conclusión es:

El prólogo fue antepuesto al evangelio, a modo de introducción, después de haber sido compuesto el evangelio.

La otra tendencia descubre una *relación interna entre prólogo y evangelio*. Se apoya en lo siguiente:

— Todos los evangelios tienen su prólogo, luego éste debía tenerlo también. La verdad probablemente haya que buscarla en una *vía media* que sería la siguiente: el evangelista se sitúa en la misma perspectiva de los Sinópticos; antepone, por tanto, un prólogo. Sin embargo, va más allá que ellos intentando descubrir los orígenes últimos de Jesús. Para ello utiliza un himno a Cristo, que cantaba su preexistencia y encarnación y, por medio de palabras-grapa (que sirven para unir), establece una relación con el evangelio.

Solamente llegando al origen divino del Revelador podía establecerse sólidamente su función salvífica tal como aparece en la actuación terrena de Jesús. Así el prólogo es, sobre todo, una información teológica del origen de Cristo, una declaración "creyente" de la *prehistoria* que, en el acontecimiento de la encarnación, se hace historia en Jesús.

b) *El prólogo y el himno al Logos.*

Parece sólidamente probable que el evangelista ha utilizado un himno ya existente al Logos divino y él lo ha adaptado para su propio fin. Hay varias razones que aconsejan pensarlo así:

— El análisis literario demuestra las diferencias en cuanto al ritmo entre lo que sería original y las adiciones posteriores, por ejemplo, los vv. 6-8 y 15 (lo relativo al Bautista, que sería una adición al himno original).

— A veces no es difícil descubrir rupturas y falta de continuidad en la exposición de los pensamientos. Por ejemplo, en relación con los vv. 6-8. 12-13. 17-18.

— Nos encontramos con palabras y expresiones que únicamente aparecen en el prólogo (no en el resto del evangelio), por ejemplo, la misma palabra Logos, la habitación del Logos entre nosotros, la plenitud...

c) *Origen y tendencias de este himno previo.*

La explicación de este problema se ha visto en tres direcciones:

— Originariamente fue *un himno gnóstico procedente de la secta del Bautista.* Esta propuesta (Bultmann) choca con:

— La afirmación del v. 14 = el Verbo se hizo carne, que, por un lado, sólo puede proceder de la confesión de la fe de la Iglesia primitiva, y, por otro, resulta totalmente impensable desde la mentalidad gnóstica (para esta mentalidad era impensable que el Logos irrumpiese en el mundo de lo humano).

— Tenemos, además, el hecho de que en la Iglesia primitiva existe la costumbre de componer himnos que sirviesen como una especie de "credos" abreviados para resumir la fe.

— Otra dificultad está en que los discípulos del Bautista atribuyesen a su maestro este himno gnóstico del redentor y, además, le considerasen como preexistente.

El himno procede de círculos cristianos. Este círculo habría que buscarlo más en concreto entre los cristianos "helenistas" (ya la misma palabra Logos nos orientaría en esa dirección). Por otra parte, tenemos motivos del Antiguo Testamento.

Si en estos círculos era conocida la doctrina del redentor gnóstico, con este himno tratarían de oponerse a dicha doctrina afirmando quién es el verdadero Logos encarnado y, por tanto, el verdadero redentor de la humanidad.

El fundamento teológico del himno lo tenemos sobre todo en la especulación judío-helenista sobre la Sabiduría. Estas disquisiciones sobre la Sabiduría habrían influido en el himno. Y esto, a su vez, nos habla de un himno auténticamente cristiano, ya que otros himnos cultuales del Nuevo Testamento (Col 1, 15-20; Heb 1, 2-3) demuestran esta misma influencia a partir del Antiguo Testamento y de las especulaciones judías sobre él.

Otros motivos que se hallan presentes en el himno son: el acontecimiento del Sinaí y el tabernáculo (v. 14). Con la ayuda de estos motivos del Antiguo Testamento, el evangelista profundiza y explica, en la manera de lo posible, el acontecimiento de la encarnación.

d) *Contenido.*

El evangelista se sirvió de este himno preexistente para expresar el pensamiento de la encarnación y la aceptación o rechazo por parte de los hombres; tenemos, por tanto, ya en el himno los temas de la fe—infidelidad o incredulidad.

Según la construcción actual, habría que distinguir como tres fases:

vv. 1-5: el ser preexistente del Logos.

vv. 6-13: la venida del Logos al mundo de los hombres.

vv. 14-18: encarnación e importancia salvífica para los hombres.

El punto culminante del prólogo lo constituye el v. 14 con la expresión *el Verbo se hizo carne.* El evangelista pretende acentuar lo siguiente:

— Una paradoja increíble: que el Logos entre en la esfera humana.

— El evangelista describe el máximo acontecimiento en la historia de la salvación. Acontecimiento "ocurrido" realmente (se utiliza el verbo griego "egéneto" que traducimos por "se hizo").

— El acontecimiento explica y da la razón última del por qué los hombres pueden llegar a ser hijos de Dios. Y ello a pesar de que el acento recaiga sobre el Logos mismo.

— Este "suceso" único se expresa con el verbo, al que acabamos de aludir, "egéneto" para establecer esa contraposición con el ser eterno del mismo Logos expresado con el verbo "ser" en imperfecto ("en").

— La frase no puede entenderse en modo alguno en el sentido de "devenir", dejar de ser una cosa para ser otra o en el sentido de cambio profundo introducido en el ser.

— Se afirma un cambio en la forma de ser del Logos. Cambio que puede expresarse en estos términos:

Existía en la gloria del Padre — toma forma humana.

El Verbo estaba en Dios — planta su tienda entre los hombres.

La expresión debe entenderse desde el punto de vista de la historia de la salvación: se trata de un cambio radical en la historia de la salvación; se abre para el hombre la última y única posibilidad en orden a esta salud. Y el camino del redentor se convertirá también en el camino de los redimidos (14, 2-3. 6).

El evangelista afirma que el Verbo se hizo *carne.* Lo que quiere decir es que se hizo hombre. ¿Por qué utiliza entonces la palabra carne?

— La palabra "carne", en el pensamiento joánico, indica aquello que se halla unido a la tierra, lo transitorio y pasajero (3, 6; 6, 63); la forma de ser típicamente humana en contraposición a lo celeste-divino.

— Para el evangelista en la expresión se unen los dos extremos (considerados como absolutamente incompatibles) del dualismo "arriba-abajo".

— El Cristo en la carne ha venido a buscar al hombre pegado a la tierra para elevarlo al mundo celeste de la gloria (6, 62-63, 14, 6; 17, 24).

— Es una preparación de la afirmación eucarística. La palabra carne, aplicada aquí para describir la encarnación, será también utilizada para designar la presencia eucarística ("es preciso comer su *carne*"); sencillamente porque para este evangelio es claro que los sacramentos deben ser la prolongación de la encarnación.

— Es el presupuesto para poder hablar de la muerte verdadera y real de Jesús (ver 19, 34).

— El evangelista quiere tomar clara postura frente al docetismo, aquellos que afirmaban que se trataba sólo de una humanidad aparente en Jesús (1 Jn 2, 22; 4, 2-3; 5, 1. 5-6).

En cuanto a la tienda o la habitación (habitó entre nosotros):

Debemos entender la intención del evangelista ayudándonos de las afirmaciones que el Antiguo Testamento hacía sobre la Sabiduría, que habitó o plantó su tienda entre los hombres (ver, sobre todo, Ecclo 24).

También en la tienda sagrada, lugar del encuentro de Yahvé con Moisés (Ex 25, 8).

En este contexto la mente del evangelista parece clara. Quiere decir que la carne de Jesús, su humanidad, es la nueva localización de la presencia de Dios en la tierra. Jesús reemplaza al antiguo templo.

Al llegar a este punto queremos acentuar que la idea de un ser divino que, en figura humana, aparece en la tierra, estaba entonces muy difundida y se presentaba de diversas formas. Pero la doctrina cristiana de la encarnación, tal como nos es ofrecida en el v. 14 del prólogo, *no es una forma más* entre otras, sino que está pensada precisamente *como una protesta contra todas las representaciones gnósticas de la redención.* Es una confesión nueva, original, que acentúa la personalidad humana, empírica, del portador cristiano de la salud que apareció en la realidad de la carne.

e) *Origen del término "logos" y motivo por el que fue elegido.*

— En *la filosofía griega* se usa el término "logos" como explicación del orden existente en el universo. El logos es lo que hace que el caos sea cosmos o universo ordenado Puede afirmarse que en esta filosofía el logos es como el principio eterno del orden en el universo. La diferencia de sentido en

el 4.º evangelio es suficientemente clara. Juan lo utiliza con un sentido no de principio abstracto y metafísico, sino en el sentido de algo concreto y personal.

— Otra explicación, para justificar el uso del término, recurre a la *teología bíblica sobre la palabra de Dios, la Sabiduría, la Ley...* También aquí hay que decir que, aunque pueda admitirse la influencia, sin embargo, dicha influencia es insuficiente para una explicación. Las diferencias son también notables porque, en el fondo, una cosa son las palabras del revelador y otra muy distinta es el Revelador como palabra. En Juan el concepto es algo personal.

— Se ha insistido mucho en la influencia que podría venir de Filón de Alejandría, que utiliza la palabra logos, y en quien confluyen, por un lado, el pensamiento filosófico platónico-estoico y, por otro, la fe del pueblo judío. En este caso concreto debemos decir lo siguiente:

El logos de Filón es una potencia intermedia entre Dios y la creación. Cierto que no puede decirse que sea un "ser intermedio" al estilo gnóstico de las "emanaciones", pero en todo caso su postura no es clara. Según Filón, es casi un segundo dios, un instrumento de Dios en la creación y el prototipo del alma.

La divinidad del logos en Filón es impropia, como él lo afirma claramente en su comentario al Gen 31, 13. El logos es creado. Por tanto, no aparecen, al menos con claridad, ni la preexistencia ni la personalidad del logos, que con tanta claridad tenemos en el prólogo de Jn.

El logos de Filón no tiene una clara dimensión salvífica. No tiene relación con la vida. Esto se acentúa claramente en Jn.

— La última fuente de influencia se ha buscado en *el mito gnóstico.* En el ambiente influenciado por la gnosis se habla de la redención llevada a cabo por la gnosis, es decir, por el conocimiento adquirido a través de la revelación. De ahí que se hable también de un redentor que vino a traer dicho verdadero conocimiento o gnosis. Este redentor lleva, a veces, el título de "logos". ¿Puede buscarse aquí la explicación de que el 4.º evangelio haya recurrido a este término?

Pero el mito antiguo del redentor tiene poco o nada que ver con el pensamiento judío-cristiano de la creación. La intención y el interés del mito se centra más bien en el aspecto cosmológico.

Por otra parte, la palabra logos indica un poder redentor para el hombre que la recibe, pero, en realidad, designa el poder de auto-redención del "yo" mediante el recurso a la gnosis. Exactamente todo lo contrario a lo que se designa en el 4.º evangelio que parte del principio de la incapacidad que el hombre tiene de redimirse a sí mismo.

Los motivos que ha podido tener el evangelista para utilizar esta palabra no pueden ser considerados parcialmente desde un solo punto de vista. Ha podido influir la importancia que en la Biblia tiene la palabra de Dios. El uso del "logos" en el helenismo (es un término más adecuado que el término "sophia", de género femenino) y el uso del término

en ambientes gnósticos. De esta forma podría hablarse de una preparación. Al utilizar la palabra los lectores del evangelio se encontraban con algo con lo que estaban familiarizados, aunque *el contenido* fuese realmente nuevo.

f) *El pensamiento de la preexistencia.*

El pensamiento de la preexistencia del Logos se halla, esencialmente, vinculado a la confesión cristiana de la fe. En otros términos, no puede prescindirse del pensamiento de la preexistencia al hablar de Cristo o del Logos. ¿Existe en este punto alguna preparación fuera del evangelio?

— *En el judaísmo* el pensamiento de la preexistencia no es algo insólito e inaudito. Se cuenta con la existencia previa de determinadas realidades teológicas o, en otras palabras, ya antes de la creación del mundo existen determinadas "cosas". Entre las cosas que existen antes de la creación del mundo se mencionan: "la ley, la penitencia, el jardín del Eden, el trono de la gloria, el santuario, el nombre del Mesías..." La preexistencia de la Ley suponía ya la realidad de las transgresiones de la misma, de ahí que existiese también la penitencia.

Este pensamiento judío sobre la preexistencia pretendía explicar que todo lo creado y pasajero "todo el ser y el acontecer se halla fundamentado en el pensamiento divino".

Sólo la enumeración de las cosas preexistentes basta para ver la diferencia en relación con el pensamiento de la preexistencia del Logos en el 4.° evangelio. En las "cosas" judías preexistentes se trata de una *preexistencia ideal.*

En el mundo gnóstico el pensamiento de la preexistencia nace de la necesidad de explicar esa "chispa" divina que existe, según ellos, en el nombre. Esa "chispa" tiene que participar de algún modo de lo preexistente. La diferencia con relación al pensamiento de la preexistencia en Juan es enorme ya que en la gnosis de lo que se trata es de explicar al hombre..., mientras que el pensamiento bíblico parte de la creación del mundo y del hombre. Además, la Biblia distingue claramente entre Dios y el mundo, mientras que en la gnosis Dios deviene mundo.

— *En el 4.° evangelio* el pensamiento de la preexistencia del Logos aparece con una frecuencia sorprendente, ya sea directa ya indirectamente: en las afirmaciones del Bautista, en las auto-afirmaciones de Cristo. Y todos los textos en que aparecen demuestran la originalidad del 4.° evangelio frente a los textos que pueden aducirse como paralelos.

No se habla de la preexistencia de Cristo en cuanto imagen o prototipo de las almas. Nunca se habla de la preexistencia de los hombres que deben ser salvados (al estilo gnóstico).

El camino de Cristo-Logos desde su preexistencia a la encarnación es propio y exclusivo. Siempre se trata de una figura histórica.

2.° Comienzo de los signos: Caná (2, 1-11).

El dramatismo de esta escena comienza con las palabras de María a su Hijo: *no tienen vino.* La frase debe interpretarse desde los hechos siguientes:

—Según la costumbre judía, la boda duraba una semana. Nada de particular, por tanto, que llegase a faltar el vino.

— Ya existía la costumbre de los regalos y la consiguiente obligación de invitar por parte de los desposados.

— María expone una necesidad. Es una voz de esperanza y de confianza. Pide ayuda. ¿Cuál? No se excluye el milagro. He aquí las razones aducidas a favor de la petición de un milagro:

— *El conocimiento que María tenía de su Hijo.* Ella sabía que era el Mesías, sabía que el Mesías haría milagros, luego...
Pero, según la concepción judía, los milagros los haría Dios con ocasión de la presencia del Mesías. Por otra parte, cuanto mayor era la inspiración del Espíritu Santo tanto mayor era la interpretación espiritual del Mesías. Y no cabe duda de que a María hay que incluirla en esta categoría de personas.

— *La experiencia de María,* sobre todo por la Anunciación, en la que se le dijo que su Hijo sería grande, se sentaría en el trono de David... Por otra parte, en treinta año de convivencia con su Hijo pudo haber visto muchas cosas.
Pero una cosa es afirmar la posibilidad y otra muy distinta la realidad. ¿No tenía la misma experiencia cuando el niño se perdió a la edad de doce años?

— *Alguna comunicación divina* o del propio Hijo.
Es posible una inspiración del Espíritu Santo, pero debemos analizar el texto, no las posibilidades que ocurran dentro de la providencia. En cuanto a una comunicación del Hijo, que hubiese tomado la iniciativa, se ve contradicha por lo que sigue.

— *Jesús rechazó la petición.* Si la rechazó es que existía tal petición.
Pero de la respuesta no puede deducirse nada mientras no sepamos su sentido. De las palabras de María a los criados puede deducirse la seguridad absoluta de María: *Haced lo que él os diga.* Seguridad de que haría el milagro y de cómo lo haría.
Pero las palabras pueden tener el sentido, "si os dice algo, hacedlo", aunque esta lectura sea difícilmente justificable desde el texto griego. A pesar de todo, y contando con la posibilidad, María no sabe lo que ocurrirá, sencillamente espera.
La conclusión más sobria es que María espera una ayuda de su Hijo en la plena confianza de que encontrará una solución.
La respuesta de Jesús (v. 4): *qué hay entre nosotros* (mah li welak). La expresión aparece 19 veces en el Antiguo Testamento y tiene dos sentidos: de abierta hostilidad (Juan 11, 12) y de separación o distancia (Os 14, 9; Jer 2, 18; 2 Re 3, 13). Cuando aparece en el Nuevo Testamento también tiene estos dos sentidos: el primero, en las palabras de Jesús con los posesos, y el segundo, aquí, en nuestro texto. *El tono de*

la voz (que mitigaría la aspereza de las palabras) nunca fue principio de interpretación (por otra parte deberíamos tenerlo).

Filológicamente se trata de una repulsa. Se niega tener algo en común. Un buen ejemplo, en el que la frase aparece entre amigos, lo tenemos en 2 Sam 16, 7-10.

Por otra parte, la repulsa se continúa y confirma con la palabra con que Jesús designa a su madre llamándola "mujer", que nunca se encuentra en boca de un hijo en relación con su madre. En ninguna lengua la palabra "madre" es sustituible por mujer o cualquier otra.

Esta negación o repulsa significa lo siguiente: *en cuanto madre,* a partir de este momento, no puede intervenir en la vida pública de Jesús, no tiene derecho a hacerlo. Para entender esta limitación es preciso dividir la vida de Jesús en tres períodos:

— *Nazaret o vida oculta.* María interviene en la vida de Jesús con pleno derecho. Es madre a todos los efectos. Este período termina ahora.

La vida pública de Jesús, en la que actúa como Mesías, determinado únicamente por su hora, por la voluntad del Padre. En este segundo período, es decir a partir de aquí, en Caná, cesan los derechos maternales de intervención en la vida del Hijo.

— *La hora de Jesús,* la hora de la pasión-resurrección.

La razón última dada a la repulsa es que *no ha llegado su hora...* ¿De qué hora se trata?

Parece evidente, y así se ha afirmado muchas veces, que es la hora de hacer milagros. *Pero en contra* hay que decir lo siguiente:

— El milagro no tiene una hora para ser hecho; los ha habido en todos los períodos de la historia de la salvación.

— ¿Es la hora de hacer este milagro en concreto? Entonces, ¿existía un decreto eterno de Dios para realizarlo en un momento preciso y éste se adelantaría por intercesión de María? Esta solución nos presentaría una dificultad teológica insalvable.

Por otra parte, esta concepción de la hora es *excesivamente mecánica.* La hora en el evangelio de Juan, donde aparece 26 veces, tiene a veces el sentido corriente que nosotros damos a esta palabra, cuando decimos, por ejemplo, que son las cuatro de la tarde. Pero, además, existe un concepto específicamente joánico de la hora cuyo sentido se adivina fácilmente si nos fijamos en las afirmaciones del evangelio. En la primera parte del evangelio no ha llegado su hora; sin embargo, en la segunda parte su hora está presente. ¿Qué significa entonces la hora?

La hora de Jesús es aquella en la que se encuentra en la cumbre de su actividad (también en nuestro lenguaje corriente damos ese sentido a la palabra hora, cuando decimos que a alguien le ha llegado la hora = la de desarrollar su actividad, o desplegar sus potencialidades, o lucir sus cualidades; a la mujer le llega la hora, la del parto, en la que se manifiesta como mujer...). Todo el evangelio gira en torno

a esta hora. Es como el dramatismo de todo el evangelio: la hora es el momento de la total revelación...

La respuesta de María (haced lo que él os diga) indica esperanza de ser oída; luego ¿no entendió estas palabras de repulsa? Habrá que responder que o no entendió o no comprendió plenamente la razón de esa ley de separación. La dificultad se verá entonces en el título con que honramos a María llamándola "sedes sapientiae". Recordemos las dos posturas extremas en relación con María:

— Los que afirman "de Maria nunquam satis".

— Los que afirman que debe reconocérsela sólo lo justo.

Los primeros llaman a los segundos "racionalistas". Los segundos llaman a los primeros "fanáticos". ¿Quién tiene razón? La actitud globalmente considerada puede resumirse en tres puntos:

A) Círculo de la "gloria" de María, en el que convienen todos los católicos.

B) Los que acentúan el aspecto del privilegio: cuantos mayores mejor...

C) Los que acentúan el aspecto del mérito: mayor mérito en la oscuridad.

Por lo que sabemos a través de la Escritura, tienen mayor razón los comprendidos en la letra C); lo único que sabemos durante los treinta años de vida oculta es la respuesta de Jesús en el templo. Y entonces su madre no entendió (ver Lc 2, 50).

Resumen: El milagro no tiene relación alguna con la hora.

— El milagro es una excepción a esa ley de separación. Y se hace precisamente por intercesión de María.

— El milagro en relación con María: ella queda en gran honor. El Hijo ha hecho más de lo que la madre pedía.

— En cuanto a lo que entendió María podemos decir:

— Que su Hijo había entrado en una nueva fase o período de su vida.

— No entendió esa ley de separación, pero acaso por vez primera sintió su gran distancia en relación con su Hijo.

En el evangelio de Juan, María sólo aparece aquí y en la cruz, es decir al principio y al fin de la vida pública de Cristo. En ambos casos se la llama "mujer". Aparece y desaparece de modo inesperado. Estamos al principio y al fin de su actividad mesiánica. Lo que se le niega en Caná se le concede en la cruz.

En esta exégesis el papel de María en la obra de la redención no queda disminuido, porque el argumento procedería *de menor a mayor*: si cuando no había llegado la hora es escuchada, cuánto más lo será a partir del momento en el que haya llegado la hora! Caná es una excepción y, al mismo tiempo, una anticipación.

Profundización de la escena.

¿Qué pensamientos profundos se ocultan en el fondo de esta narración? Lo más importante, sin duda, es la manifestación de la gloria de Jesús (v. 11). Toda interpretación que no coloque en el centro la intención cristológica se desvía de la mente del evangelista. La revelación en Juan es automanifestación de Jesús. Y Jesús se manifiesta como Mesías de un modo singular y único: es el Hijo del hombre que ha bajado del cielo, enviado por el Padre y su Hijo en íntima unión con él; nos trae la revelación, la verdad y la vida.

Sus dones no pueden ser separados de él y ser considerados como símbolos autónomos. El signo no es el vino en sí o en contraposición con el agua de las purificaciones judías; el vino es significativo en cuanto don de Jesús; un signo de él y que debe llevar a él.

Este debe ser, por tanto, el punto de partida para la profundización de la escena.

¿Cómo se reveló en Caná la gloria de Jesús? (v. 11).

— Téngase en cuenta que si es el *primer* signo debe relacionarse con el resto de los signos narrados en el evangelio.

— La superación o reemplazamiento (el agua de las purificaciones por el vino) es signo de que Jesús es el enviado del Padre y el único camino para ir a él. Todo lo anterior desaparece; ahora comienza lo nuevo y definitivo.

— Los símbolos de Caná eran familiares, conocidos y significativos desde la misma Escritura, y por eso pudieron ser entendidos por los discípulos:

La escena tiene lugar en el marco de una boda; ahora bien, la boda, ya desde el Antiguo Testamento, simboliza los días mesiánicos (Is 54, 4-8; 62, 4-5).

Otro simbolismo es el del vino. Jesús lo había utilizado en una parábola (Mc 2, 22) y en un contexto en el que se habla del esposo, para contraponer su enseñanza a la de los fariseos. A la luz de este simbolismo deben entenderse las palabras del organizador de la fiesta: "guardaste el buen vino hasta ahora". Es, sin duda, la proclamación de la presencia de los días mesiánicos. Y a la luz de estas palabras adquieren mayor significación las de María: "no tienen vino".

La abundancia de vino (en total más de 500 litros) debe entenderse también desde el simbolismo del que hablamos. Una de las figuras más constantes en el Antiguo Testamento para describir la alegría mesiánica de los últimos días es la abundancia de vino (Am 9, 13-14; Os 14, 7; Jer 31, 12). De tal manera que en la literatura apócrifa esta abundancia se describe con cantidades verdaderamente fantásticas (el fruto se multiplicará por mil; cada cepa tendrá 1.000 sarmientos, cada sarmiento 1.000 racimos, cada racimo 1.000 uvas...).

A través de estos simbolismos los discípulos, y sobre todo los lectores del evangelio, debían entender el simbolismo de Caná como signo de los tiempos mesiánicos y de una nueva época. Y pudieron ver la gloria de Jesús, ya que la manifestación de la gloria divina debía ser una característica de los días mesiánicos.

Para saber con mayor exactitud el significado de esa ma-

nifestación de la "gloria" remitimos al concepto de gloria que expusimos más arriba.

Simbolismo de la madre de Jesús, la "mujer".

El punto de partida para buscar este simbolismo debe ser el texto del Apoc 12. La "mujer" es una figura clave en el drama de la salvación. En este texto del Apoc se hace referencia a la "mujer" y a la serpiente del Gen 3. El "hijo" de dicha mujer es el Mesías. Y generalmente se afirma que la "mujer" tiene un significado colectivo (siempre en el texto del Apoc) y designa al pueblo de Dios (ver Is 26, 17-18; 66, 7; en Apoc 17, 9 la Iglesia es la esposa).

Pero frecuentemente en la Biblia las figuras colectivas tienen como base una figura individual. Por tanto, tampoco aquí puede excluirse esta figura individual para buscar el simbolismo. La figura de Eva es el fundamento para la descripción de la mujer en Apoc 12. Y desde los primeros días del cristianismo María fue considerada como símbolo de la Iglesia, como la nueva Eva.

No olvidemos que en el evangelio de Juan María aparece aquí en Caná y en la cruz. Y existen varios paralelos entre la escena de Caná y la narración de Apoc 12:

En Apoc la figura se describe como una "mujer". Parece inevitable, por tanto, que Juan piense en María como la nueva Eva (Gen 3, 15).

La narración de Apoc tiene como fundamento indiscutible la escena del Gen 3. En el evangelio de Juan, particularmente en estos primeros cap. tenemos continuas alusiones al Génesis.

En Apoc 12, 17 se presenta al dragón haciendo la guerra contra la descendencia de la mujer. Por tanto, la descendencia no es sólo el Mesías, sino que incluye un grupo amplio: los cristianos. En las dos escenas en que el evangelio de Juan nos presenta a María aparece asociada con los discípulos...

Esto nos confirma en lo dicho anteriormente: Si hay una repulsa durante el ministerio público de Jesús, María tiene un indiscutible papel que jugar a partir del momento en que llegue la hora de Jesús, es decir, a partir de la cruz; papel que se desarrollará en la lucha y mientras "los hermanos de su Hijo luchen y se debatan..." (como dice el Vat. II).

El vino de Caná y la Eucaristía.

Otro de los motivos "subordinados" de la escena de Caná es el sacramental.

Partamos del supuesto de la conexión entre Caná y "la hora"; ahora bien, esta hora comienza precisamente en la última cena (13, 1).

La datación de la escena de Caná (2, 13), de la multiplicación de los panes (6, 4) y de la última cena es muy significativa: antes de la Pascua. Creemos que es intencionada la asociación del vino de Caná con la multiplicación de los panes: se trataría de una anticipación simbólica del pan y vino eucarísticos.

La presencia de María une esta escena, vino de Caná, con la sangre y el agua que brotaron del costado abierto de Cristo.
Tenemos un criterio externo: la asociación de la escena de Caná y de la multiplicación de los panes en representaciones antiguas y autores cristianos desde los primeros tiempos, ya en San Ireneo.

3.º El pan de la vida (cap. 6).

1.º *Multiplicación de los panes* (vv. 1-15).

a) *Comparación con la tradición sinóptica.*

Coincidencias de la narración de Juan con *la primera* multiplicación sinóptica:

— Hay a disposición 5 panes y 2 peces.

— Hay 5.000 hombres presentes.

— En el lugar hay hierba verde.

— Con las sobras se llenan 12 cestos.

— Después de todo lo ocurrido Jesús se retira al monte.

— A la narración de la multiplicación de los panes se une la de la marcha sobre las aguas.

— Coincidencia de Mc-Jn sobre los 200 denarios.
Coincidencias de la narración de Juan con *la segunda* multiplicación sinóptica:

— Jesús toma la iniciativa.

— La acción de acomodarse se describe con el mismo verbo griego, "anapesein", 6, 10.

— La oración se introduce con el verbo "eujaristein".

Ante esta comparación surge el interrogante sobre la relación literaria existente entre Juan y los demás evangelistas. Las posibilidades son muchas:

— Jn pudo haber leído a los Sinópticos y después escribir de memoria.

— Podía conocerlos de oídas.

— Pudo utilizar una fuente en la que existía ya una elaboración de los Sinópticos.

— Utilizó una fuente independiente que coincidía en varios puntos con ellos.

Particularidades de la narración de Juan.

— La muchedumbre sigue a Jesús *a causa del signo.*

— Ya desde el principio Jesús sube a un monte.

— No se indica la hora del día, sino *la proximidad de la Pascua.*

— No se indica el motivo de la multiplicación, Jesús actúa por su cuenta.

— La pregunta de Jesús se dirige a Felipe.

— Andrés responde diciendo que hay allí un muchacho que tiene algo de comer.

— Se afirma que los panes eran de cebada.

— El vocablo utilizado para describir a los peces es distinto.

— Antes de la comida nada se dice de "levantar los ojos al cielo" ni de "partir el pan".

— La distribución de los panes se atribuye directamente a Jesús.

— Jesús pide que se recoja lo sobrante "para que no se pierda".

— Después del signo las gentes se dicen que Jesús es "el profeta".

— No se habla ni de la despedida del pueblo ni de la partida inmediata. En lugar de esto se nos dice que Jesús se retiró porque conocía la intención de la gente que pensaba venir para hacerlo rey.

b) *Mano del evangelista y material de la tradición.*

De las características anteriormente mencionadas, ¿cuáles son las propias de Juan? *Es preciso destacar lo siguiente*: la mención de la Pascua; el que Jesús actúe por su propia cuenta; la mención de Felipe y Andrés; la distribución del pan hecha por Jesús mismo; mandato de recoger lo sobrante "para que no se pierda"...

A la tradición anterior pertenecían con seguridad:

— La presencia del muchacho que llevaba algo de comer; los panes de cebada; la acción de Jesús antes de la multiplicación...

Puede haber dudas sobre el motivo del seguimiento de Jesus por parte de la muchedumbre; sobre la localización del monte; la constatación del momento del día en que ocurrió; que sólo se mencionase la recogida de lo sobrante, sin la adición "para que no se pierda"; lo que hizo la gente a raíz del milagro.

En conclusión: se trata de una información de la tradición que recogía rasgos sinópticos y no sinópticos, en general independiente literariamente, pero con posibles influencias procedentes de la tradición oral y, desde luego, en un estadio mas desarrollado.

c) *Intenciones teológicas del evangelista.*

La tendencia principal del evangelista parece ser la siguiente: tomando punto de partida del acontecimiento externo, Juan intenta ofrecer una inteligencia más profunda del signo, reflejada en la acción de Jesús, porque hay una comprensión no recta del signo (vv. 2. 15); y la verdaderamente intencionada (v. 14).

De aquí se deduce fácilmente la tendencia cristológica (vv. 5-6. 11. 15): Jesus está en el centro de la narración. Los motivos dominantes en los Sinópticos: la misericordia, la compasión por un pueblo sin pastor... están ausentes en Juan. Aquí se trata de *la revelación de Jesús*, que se hace en comparación con Moisés, destacando así la figura de Cristo.

Otro motivo tenemos en la afirmación de *la proximidad de la Pascua*: encontramos una alusión al desierto y de nuevo aparece, aunque sea en el fondo, la figura de Moisés que sirve de punto de comparación con Jesus.

También puede pensarse en una preparación remota para el discurso eucarístico (ver en particular los vv. 11-13).

En general puede decirse que el evangelista ha utilizado las narraciones anteriores y las ha puesto al servicio de *la autorevelación de Jesús como el verdadero pan que ha bajado del cielo.* Entiende la alimentación prodigiosa como un *signo* cuya realidad y significado más profundos se descubrirá al día siguiente. Al mismo tiempo, este modo de presentar el acontecimiento debe preparar al lector para el tema de la fe e infidelidad.

2.' *Marcha sobre las aguas* (vv. 16-21).

a) *Comparación con los Sinópticos.*

La escena, en la narración sinóptica, es *conclusión* de la multiplicación de los panes. En Juan es *independiente*: la conclusión de la narración anterior la tenemos en los vv. 14-15, de tal manera que la escena sirve de transición al discurso sobre el pan de la vida.

Para el evangelista hubiese sido mucho más fácil unir directamente la escena de la multiplicación de los panes con el discurso sobre el pan de la vida. Si no lo ha hecho así es que se ha sentido obligado a seguir un orden que había adquirido ya una forma fija en la tradición.

En la comparación más concreta se echa de ver mucha mayor semejanza entre estas dos escenas que en la multiplicación de los panes. Las diferencias también son importantes: la de Juan es más breve, está contada más desde el punto de vista de los discípulos, el elemento milagroso se halla más acentuado en los Sinópticos.

b) *Intención teológica de Juan.*

Juan trata la escena como una *epifanía divina* centrada en la fórmula de revelación "Yo soy" (v. 20). Esto pertenecía pro-

bablemente ya a la tradición. Basta una simple comparación con los Sinópticos para caer en la cuenta de ello.

Posiblemente tenemos aquí, en la intención del evangelista, una corrección frente a posibles tergiversaciones sobre lo que es Jesús. El evangelista afirma que lo que es Jesús sólo puede decirse utilizando la fórmula de revelación "YO SOY".

Sobre lo que hoy sigue habiendo discusión es si puede verse aquí una relación con el suceso del mar Rojo y con la Pascua. La interpretación judía había unido el paso del mar con el don del maná. Parece que Juan hace la misma interpretación: en 6, 31 tenemos una alusión al Sal 78, 24; ahora bien, este Salmo, en el v. 13 menciona cómo los israelitas pasaron el mar. Por otra parte, la marcha de Yahvé sobre las aguas se canta en el Salterio (Sal 77, 20) que evoca 29, 3. Y una de las lecturas en la sinagoga, con motivo de la Pascua, era Is 51, 6-16, donde aparecen el motivo de Yahvé sobre las aguas (vv. 10. 15) y la fórmula de revelación "Yo soy" (v. 12).

Tal vez estos y otros pasajes del Antiguo Testamento pudieran darnos la razón de esta asociación de la marcha sobre las aguas y la multiplicación de los panes (después de pasar el mar, Yahvé había saciado a su pueblo con el maná). Naturalmente que es difícil probar que el evangelista haya tenido delante estos textos, pero existe mucha probabilidad de que haya pensado en el paso del mar en los tiempos del Exodo y en la prerrogativa de Yahvé de hacer una senda en el mar.

3.° *Transición al pan de la vida* (vv. 22-25).

Los versos en cuestión ofrecen una gran dificultad. ¿Cómo puede pensarse que 5.000 hombres fuesen trasladados en barcas a través del lago? Si la multiplicación tuvo lugar en Tiberiades, la escena podría reconstruirse más o menos así:

Al día siguiente, algunas barcas de Tiberiades trasladaron a Cafarnaúm un buen número de los que habían presenciado la multiplicación de los panes: a éstos se dirigiría Jesús en los vv. 26-27.

Había también gente de Cafarnaúm que se había reunido para ver a Jesús, y a este segundo grupo se referiría Jesús en los vv. 30-31.

Teológicamente *la escena se halla ordenada a la eucaristía*: en el v. 23 tenemos la palabra "pan" ("arton") en singular y el verbo "eujaristeo" Es decir, que no se trata de *los* panes, sino que tendríamos una especie de profundización de la escena anterior en el sentido eucarístico.

4.° *Exigencias de Jesús de una inteligencia más profunda y petición de un signo por parte de los judíos; prefacio al discurso* (vv. 26-34).

— Existe una dificultad en conciliar las palabras de Jesús (v. 26) con el entusiasmo suscitado precisamente al ver los signos (vv. 14-15). Pero *teológicamente* la dificultad desaparece, porque la visión de los signos tiene un sentido mucho más profundo en Juan (no se trata de una visión ocular, física). Esto nos está hablando de la necesidad de otro discurso en el que se explique ese sentido más profundo del significado de

los signos. El v. 27 comienza a explicar el sentido más profundo de los signos. A pesar de que el simbolismo está tomado del Antiguo Testamento (ver Is 55, 1), el tratamiento del mismo es específicamente joánico (véase la insistencia en el "dualismo"). Se trata de una comida y una bebida que no puede comprarse con dinero. Se trata de la palabra de Dios, que no puede comprarse con dinero (ver el texto paralelo de Lc 12, 29).

En los vv. 28-31 se introduce el tema de las "obras". Si el discurso que sigue sobre el pan de la vida se centra en la revelación de Jesús, entonces *la respuesta esencial es la fe*. De ahí que estos vv. estén en su contexto más adecuado: la oposición entre la fe y las obras. No obstante, la muchedumbre sigue sin entender, ya que habla de las "obras" que es necesario realizar (v. 28). Jesús responde diciendo que lo necesario es la fe (v. 29). Las "obras" entonces se resumen en la sumisión del hombre a la obra de Dios en Cristo.

Estas pretensiones de Jesús sobre la fe de los oyentes es la que provoca en el auditorio la petición de una justificación (v. 30) de dichas pretensiones de Jesús (ver al respecto 2, 18).

La introducción del maná es lógica si Jesús pretende ser un profeta al estilo de Moisés. Por la literatura judía extrabíblica conocemos las especulaciones y la expectación del maná para los últimos días. El midrash homilético llamado Tahuna es interesante al respecto porque habla del maná con lenguaje sapiencial: "Está preparado (el maná) para los justos para la edad futura. Todo el que crea es digno de comerlo".

Por otra parte, el maná estaba asociado con la Pascua. De ahí venía la creencia de que el Mesías vendría en Pascua y entonces comenzaría a caer el maná.

Todos estos pasajes iluminan la escena del evangelio; no obstante, hay que tener en cuenta que todos estos pasajes, en cuanto textos escritos, son de una época posterior a Juan.

En la contestación de Jesús (vv. 32-34) se dice sencillamente que todas las esperanzas (escatológicas) de la gente se han cumplido ya.

5.º *Discurso sobre el pan de la vida* (vv. 35-50).

a) *Historia de la interpretación sobre el sentido del "pan de la vida".*

En el judaísmo existía la preparación necesaria para entender "el pan de la vida" como haciendo referencia a la palabra de Dios. Teniendo en cuenta esta preparación, el pan de la vida es *la revelación divina dada por Dios a los hombres en Jesucristo*. Por otra parte, como los vv. 51-58 hablan del pan de la vida en identidad con la carne de Jesús es inevitable la conclusión de que se trata del pan eucarístico.

— En la antigüedad algunos Padres de la Iglesia entendieron todo el discurso en sentido espiritual: hacía referencia todo él a Cristo, pero no a la eucaristía. Otros dieron sus preferencias a la interpretación eucarística.

— En nuestros días las interpretaciones son muy variadas, insistiendo unos intérpretes en el punto de vista sapiencial: se trataría de la revelación o enseñanza de Jesús o en el punto de vista estrictamente eucarístico.

Nuestro punto de vista es el siguiente: Los dos temas son tratados en la primera parte del discurso, dando preferencia al aspecto sapiencial y con una referencia secundaria a la eucaristía. La segunda parte (vv. 51-58) hace referencia única a la eucaristía.

b) *El tema sapiencial en la primera parte.*

Partamos del punto de vista de la estadística. En toda la primera parte la reacción fundamental exigida ante la presentación de Jesús como el pan de la vida es *la fe* (vv. 35. 36. 40. 47) o venir a él, que es sinónimo de la fe (vv. 35. 37. 44. 45). Solamente en una ocasión (v. 50) se habla de comer el pan. Por el contrario, en la segunda parte (vv. 51-58) el verbo "comer" aparece constantemente.

Por otra parte, la cita que hace Jesús en el v. 45: *serán todos enseñados por Dios,* es una clara referencia al simbolismo sapiencial.

c) *El tema eucarístico en esta primera parte.*

Creemos que esta referencia a la eucaristía en la primera parte del discurso, aunque sea secundaria, es lo suficientemente clara. Veamos:

— La misma escena de la multiplicación de los panes da base para ello; además tenemos el v. 23 que da paso a esta nueva escena.

— En el discurso, Jesús se identifica con el pan de la vida, cosa que no hace al hablar, en otra ocasión, del agua de la vida.

— La mención del hambre y de la sed, v. 35, es extraña en un discurso sobre el pan donde el agua no es mencionada para nada.

— La mención del maná traía una evocación eucarística.

d) *Análisis más detallado del texto.*

Comencemos por el *v.* 35. Anteriormente Jesús ha hablado del pan de Dios que viene del cielo para dar la vida al mundo. En 3, 13 Jesús se había presentado como el Hijo del hombre que ha bajado del cielo. Luego Jesús está hablando de sí mismo. Como la gente no entendía, él mismo ha hecho esta identificación explícitamente. Yo soy el pan de la vida: el Revelador de la verdad, el maestro divino que ha venido para alimentar a los hombres.

En los vv. 36-40 se trata de expresar la necesidad de la fe en Jesús y la voluntad del Padre de que los hombres tengan la vida por él. Tanto es así que el destino, por parte de Dios, a que los hombres vengan a Jesús, no excusa la culpabilidad de la infidelidad, v. 36.

En los vv. 41-43 volvemos al ambiente del Antiguo Testamento: la murmuración en el desierto y el maná. El evangelista no pierde ocasión en orden a establecer la conexión entre

la multiplicación y el discurso. La cuestión de los orígenes de Jesús es otro motivo de la incomprensión. ¿Cómo puede conciliarse su origen humano con la afirmación de que es el Hijo del hombre, que viene sobre las nubes...?

Vv. 44-50: Jesús nunca responde la cuestión acerca de su origen, quedándose en un nivel puramente humano. Jesús viene de arriba...

La murmuración es indicación de no querer creer. Sólo si cesan de murmurar y aceptan una abertura al movimiento de Dios, él los traerá a Jesús. Este es el tiempo anunciado por Isaías: esta enseñanza tiene un doble aspecto: el externo, personificado en Jesús que está entre ellos, y el interno, Dios actuando en el corazón. Es el cumplimiento de las palabras del profeta Jeremías, 31, 33.

Substrato judío en la técnica y temas del discurso.

El discurso tiene una técnica homilética. La homilía en el judaísmo comenzaba por una cita de la Escritura (generalmente del Pentateuco), que a veces era parafraseada. Seguía el comentario al texto citado (era el cuerpo de la homilía) y de otros relacionados con el texto. Y venía la conclusión con las mismas palabras, o al menos el mismo sentido, del comienzo.

La aplicación a nuestro caso es fácil de hacer. Cita de la Escritura = v. 31 (tomada del Pentateuco). Una paráfrasis de la cita hecha por Jesús = vv. 32-33. Viene a continuación el cuerpo de la homilía = vv. 35-50 (primero es discutido el tema del pan; después viene el tema del "cielo"; finalmente = vv. 49-50 el tema de la comida).

Teniendo en cuenta que el discurso fue pronunciado en Cafarnaúm ante los judíos, lo lógico es que Jesús se haya servido de esta técnica que era la corriente en la época. Por tanto, el que exista esta técnica judía en el discurso no dice nada en contra de la historicidad del mismo. Más bien dice a favor.

Por otra parte, según el "leccionario" que era utilizado en la sinagoga, y que nosotros conocemos, podemos afirmar que Jesús, al pronunciar su discurso, se apoyó en los temas y textos que eran leídos en la sinagoga en torno a la fiesta de la Pascua. Esto explicaría que los oyentes pudieran entender a Jesús y el que pudiesen ver en sus palabras una profundidad que nosotros apenas podemos adivinar algunas veces.

6.° *Discurso sobre el pan de la vida* (vv. 51-58).

a) *Significado del pan de la vida en estos versos.*

Ya afirmamos que el tema eucarístico es el exclusivo en esta sección:

— No se nos dice que la vida eterna sea el resultado o fruto de "creer" en Jesús (como en la primera parte), sino de *comer la carne* (v. 54...).

— El protagonista ya no es el Padre, sino Jesús como fuente de salvación.

— El vocabulario es distinto: "comida", "alimento", "bebida", "carne", "sangre".

— La expresión "comer la carne o beber la sangre" tiene siempre un sentido peyorativo de venganza (casi como entre nosotros). Ahora bien, si en nuestro texto tiene un sentido positivo (como lo tiene en realidad) el único contexto posible en el que deben ser entendidas estas expresiones es el contexto eucarístico (ver Mt 26, 26-28).

Tal vez el argumento más importante es la afirmación del v. 51 "el pan que yo daré es mi carne". Probablemente tenemos aquí una alusión a la institución de la eucaristía; en lugar de "cuerpo" la palabra "carne" nos acercaría más a la realidad de las palabras utilizadas por Cristo en la institución de la eucaristía.

b) *Relación de estos versos con el resto del capítulo.*

Existe una relación, a nivel *literario*, entre estos versos con los vv. 25-34. Puede consultarse como ejemplo la comparación de los vv. 51-52 con 31-32; el Hijo del hombre, vv. 53. 27.

Encontramos las características joánicas: "en verdad, en verdad os digo", "vida eterna", "alimento", "permanecer".

También al nivel *histórico*. Pero aquí surge la pregunta: el discurso, *¿formaba parte de las palabras dirigidas por Jesús a la gente que le escuchaba en Cafarnaúm?* Lo primero que hay que afirmar es que las palabras que hoy tenemos en esta segunda parte del discurso no pudieron ser entendidas en aquellas circunstancias ni por la gente ni por los discípulos ni por nadie que las escuchase. El único contexto en el que estas palabras pudieron ser entendidas es el contexto de la última cena. Como conclusión hay que pensar en que tenemos aquí dos discursos. Uno sobre el pan de la vida, vv. 35-50, que tuvo lugar en la sinagoga de Cafarnaúm y en las circunstancias en que se nos dice en el evangelio. Otro, vv. 51-58, el discurso propiamente eucarístico que parte de la base de la última cena y que ha sido colocado aquí por el evangelista, por razón de la semejanza con lo anterior. Es decir, que esta segunda parte del discurso, lo que llamamos el discurso propiamente eucarístico, está fuera del contexto histórico en que fue pronunciado.

c) *Posible origen del material reunido en los vv.* 51-58.

Hemos apuntado ya las ideas fundamentales de este apartado Los versos en cuestión proceden de la tradición joánica sobre la institución de la eucaristía y que originariamente estaba centrada en lo ocurrido en la última cena. Hoy lo tenemos en un contexto distinto formando como una especie de duplicado sobre el pan de la vida. Tenemos varios indicios e incluso argumentos para pensar así. Veamos los siguientes:

— Ausencia en el evangelio de Juan de la institución de la eucaristía. El cap 13 nos habla de la última cena, donde los demás evangelistas colocan la narración de la institución de la eucaristía. Juan lo que hace en esta ocasión, como en

alguna otra, es desplazar lo ocurrido en la última cena y colocarlo en este contexto de la sinagoga de Cafarnaúm.

— Un argumento fuerte lo tenemos en el v. 51 donde nos encontramos con unas palabras que tienen todas las características de una fórmula institucional.

— Esta clarísima referencia a la eucaristía que tenemos en estos versos sólo es inteligible a partir de la institución de la misma.

La conclusión inevitable es la siguiente: El material que tenemos en estos versos, procedente de la última cena y que recoge lo relativo a la institución de la eucaristía, fue después adaptado y modelado según el patrón o el modelo del discurso sobre el pan de la vida. Nos encontramos con el mismo comienzo y el mismo fin (ver los vv. 35-50 y 51-58); el mismo tipo de interrupción con la murmuración por parte de los judíos; la misma promesa de la vida eterna.

Donde el discurso original hablaba de la necesidad de la fe, el nuevo discurso habla de la necesidad de comer la carne...

El redactor final trabajó sobre el material de la tradición, procedente sobre todo de la narración de la última cena con la correspondiente institución de la eucaristía y la celebración cristiana de la Pascua. Y así podemos afirmar que la yuxtaposición de los dos temas, el sapiencial y el sacramental, es tan antigua como el cristianismo. Se trata de describir las dos formas de presencia de Jesús para los creyentes: en su palabra y en el sacramento.

7.° *Reacción ante el discurso* (vv. 60-71).

La cuestión principal, de la que depende la recta interpretación de estos versos finales, es si se refieren a lo inmediatamente anterior (vv. 51-58) o al discurso original (vv. 35-50).

Parece que el punto de partida para la respuesta sea el v. 63, donde, aparentemente al menos, se nos habla de una interpretación espiritual (en el sentido de que no se trata de un "comer la carne" de forma material y grosera) de la eucaristía. A pesar de este verso 63 parece que la conclusión deba ser que estos versos seguían al discurso original, es decir, que el v. 60 sería una continuación del v. 50.

En estos versos finales tenemos frecuentes alusiones al discurso original. Lo que ha ocurrido es que, al trasponer el evangelista el discurso eucarístico a continuacion del discurso sobre el pan de la vida, los vv. 60-71 han sido colocados como una continuación del discurso estrictamente eucarístico, y, como consecuencia, también tiene que haber buscado alguna relación con lo inmediatamente anterior. Y así se coloca el diálogo de Jesús con sus discípulos, que provoca la confesión de Pedro y, al mismo tiempo, el anuncio de la traición por Judas. Un indicio más de que el material que llamamos propiamente eucarístico procede de la narración sobre la institución de la eucaristía. Es allí donde encaja perfectamente este anuncio de la traición como hacen también los Sinópticos.

II
CARTAS

PRIMERA CARTA DE SAN JUAN

1.º) CONTENIDO.

El prólogo (1, 1-4) describe la realidad de la vida divina, manifestada a través del Logos encarnado, y regalada a los creyentes a quienes introduce en la comunión con Dios. El "grueso" de la carta gira en torno a tres grandes círculos de pensamientos que pueden formularse así:

a) *Caminar en la luz y confesar que Jesús es el Cristo* (1, 5-2, 27).

Esta primera parte acentúa los pensamientos siguientes: el caminar en la luz no significa la absoluta impecabilidad; de ahí las amonestaciones teniendo en cuenta los fallos existentes en la comunidad. La característica del conocimiento de Dios y de Cristo es el cumplimiento de los mandamientos y la prueba de que se camina en la luz es el amor fraterno. Tenemos aquí una amonestación a guardarse del amor al mundo. Y contra los errores cristológicos viene la necesidad de confesar que Jesús es el Cristo. A continuación viene el otro gran círculo:

b) *Hacer la justicia y confesar que Jesús es el Cristo* (2, 28-4, 6).

Se requiere practicar la justicia y el amor fraterno. Por ello, se caracterizan los hijos de Dios. Por el contrario, quien comete pecado es hijo del diablo. El amor fraterno y la fe en Cristo constituyen la garantía de la comunión con Dios. Y la confesión cristiana de la fe: "Jesucristo vino en la carne", es el signo de ser nacidos en Dios.

c) *El tercer gran círculo gira en torno al "amor y la fe"* (4, 7-5, 13).

Con su mutua relación: el amor sobre el fundamento de la fe y la fe, que fundamenta el amor, como signo distintivo del ser nacido de Dios.

Pensamientos finales: la certeza de poseer la vida es lo que impulsa a la oración, a la permanencia en las verdades fundamentales, a no pecar, como una exigencia de la filiación divina, a guardarse de los ídolos.

2.º) ASPECTOS LITERARIOS.

La carta no ofrece una estructuración clara. Se caracteriza, más bien, por una especie de vaivén entre dos grandes temas: la verdadera fe en Cristo y la conexión necesaria entre la fe y la conducta.

Faltan en la carta los rasgos característicos del género epistolar y, al leerla, recibimos la impresión de tener en nuestras manos un escrito de *carácter general,* una especie de manifiesto, algo así como una encíclica.

Esta primera impresión parece no responder a la realidad si tenemos en cuenta los siguientes detalles que, aparentemente, no se dan en un escrito de este tipo genérico:

— Se supone una situación bien concreta (2, 18 ss.).

— Se supone un peligro grave y concreto para la fe (2, 21; 4, 4).

— Se tiene delante un sector bien concreto de lectores.

— La misma forma de dirigirse a ellos: "hijitos", "carísimos"...

A pesar de todos estos datos concretos la carta difícilmente puede considerarse como tal ya que ni la polémica contra los errores ni las amonestaciones parecen exigir una relación personal entre el autor de la carta y los lectores de la misma.

Desde el punto de vista literario la carta ha sido presentada como una elaboración teológica teniendo como punto de partida algún pensamiento fundamental cris-

tiano o no cristiano, alguna fuente, desarrollada después en una especie de exposición homilética. En esta línea tenemos a Bultmann, Braun, Nauck...

Es cierto que puede constatarse en la carta la existencia de frases sueltas, cortas y de profundo contenido y, junto a ellas, desarrollos al estilo homilético. Pero existe tal relación entre ambas cosas que no se las puede separar.

Por otra parte, las características literarias apuntadas para distinguir entre las dos clases del material utilizado no son convincentes. Además, entre el escrito fundamental y la elaboración o desarrollo del mismo no existe diferencia teológica alguna.

La conclusión es que esta hipótesis, de un escrito fundamental con la elaboración correspondiente, no está demostrada y es muy improbable. Más bien debe aceptarse que esta carta, en la forma que hoy la tenemos, es la obra de un único autor.

Evidentemente esta conclusión no abarca el texto trinitario conocido con el nombre de *Comma Johanneum* (5, 7-8). Esta pequeña sección falta en todos los manuscritos griegos, menos en tres minúsculos de los siglos 14-16, falta en la Vulgata original y en las versiones orientales. Se trata de una adición posterior al texto original; el testigo más antiguo que recoge el texto es Prisciliano (a fines del s. IV).

3.º) FINALIDAD.

La carta es una advertencia contra los herejes que han surgido dentro de la misma comunidad cristiana (2, 18-19. 26; 3, 7). Son muchos los falsos profetas que han surgido en el mundo. Juan los llama anticristos (2, 18; 4, 2). La seriedad del momento exige que los cristianos sepan distinguir entre el espíritu de la verdad y el espíritu del error (4, 6).

Los cristianos a los que se dirige la carta ya han luchado contra los seductores (4, 4). Estos "seductores" surgieron en la comunidad y salieron de ella, pero su peligroso influjo no ha cesado (4, 1 ss.).

Estos enemigos se caracterizan por presumir de conocer a Dios (2, 4; 4, 8); de estar por encima o más allá del pecado (1, 8. 10); de amar a Dios (4, 20); de vivir en comunión con él (1, 6; 2, 6. 9).

Frente a estos enemigos del evangelio, expone el autor

de la carta, aunque no en forma sistemática, dos puntos doctrinales que deben considerarse esenciales:

1.º) *Doctrina-dogma.* Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, en el sentido de la confesión cristiana de la fe (2, 22-23; 4, 15; 5, 5. 10 ss.). Es necesario reconocer la plena historicidad de Jesús, *venido en la carne* (4, 2), cuya actividad terrena comenzó con su bautismo y concluyó con su muerte (5, 6).

Estas afirmaciones están hechas frente a la negación de lo que en ellas se contiene. Y este frente, que el autor de la carta combate, parece que pueda describirse como un *movimiento gnóstico* que defendía una cristología de tipo doceta, que negaba la identidad de Jesús con el Hijo de Dios y el valor expiatorio de su muerte (5, 6). Junto a las afirmaciones que ponían en tela de juicio o simplemente negaban lo básico del dogma cristiano, estos "enemigos" se oponían también a la doctrina cristiana en el aspecto siguiente:

2.º) *Moral-conducta.* Existe una necesaria relación entre la fe y la vida. La observación de los mandamientos es una exigencia fundamental de la fe, lo mismo que el obrar la justicia, practicar el amor fraterno y la ayuda a los necesitados. No es posible hacer concesiones al mundo (entiéndase la palabra en el sentido específicamente joánico que vimos al estudiar este término en el evangelio), ni estar seguros o tranquilos fiándose de su propia perfección (1, 8. 10).

El principio general es el siguiente: el conocimiento de Dios y el caminar en la luz son inseparables y solamente Jesucristo, venido en la carne, ha traído el amor de Dios que borra los pecados.

Estos principios, expuestos en este apartado, eran exactamente los que negaban los herejes contra los que se dirige el autor de la carta.

4.º) Autor y relación con el 4.º ev.

Desde la antigüedad se ha visto la proximidad o parentesco de esta carta con el evangelio de Juan. La coincidencia, en ambos escritos, en cuanto al lenguaje y al mundo del pensamiento ha hecho concluir que se trata del mismo autor. Esta fue la convicción común hasta el si-

glo XIX. Pero, sobre todo, desde la aparición de la escuela de Tubinga, se ha cuestionado esta creencia tan generalizada.

En contra del mismo autor se han apuntado los argumentos siguientes: La carta recurre con mucha menor frecuencia que el evangelio al uso de partículas, preposiciones y verbos compuestos. Además, en la carta, faltan palabras que tienen gran cabida en el evangelio como el término "gloria" o el verbo "juzgar".

Pero más importante que buscar este tipo de argumentos, debe pensarse si existen diferencias esenciales entre ambos escritos. Las diferencias que suelen aducirse son:

— En la carta faltan las citas del A.T.

— Se acentúa en ella el aspecto futuro de la escatología (el argumento no es demasiado convincente; recuérdese lo dicho al respecto cuando estudiamos este punto de la escatología en el evangelio).

— Los herejes son presentados como anticristos ya en acción.

— La palabra "paráclito" designa, no al Espíritu Santo, sino a Jesús (2, 1).

— En la carta se acentúa el aspecto expiatorio de la muerte de Cristo.

A pesar de lo dicho es necesario afirmar que estos pensamientos no son exclusivos de la carta. Se hallan todos, directa o indirectamente, también en el evangelio. Por otra parte, algunas de estas diferencias se explican teniendo en cuenta la distancia en el tiempo entre estos dos escritos.

Como conclusión diremos que los argumentos para defender diversidad de autor para los dos escritos en cuestión no son ni mucho menos convincentes. Por eso podemos atenernos a lo dicho sobre el autor del 4.º ev.

5.º) TIEMPO DE COMPOSICIÓN.

Si la carta y el evangelio proceden de la misma mano no puede establecerse demasiado tiempo, anterior o posterior, de distancia en la composición de la carta en re-

lación con el evangelio. Los argumentos para concluir que la carta fue compuesta antes que el evangelio no son convincentes. Tampoco convencen los argumentos para concluir a una composición más tardía. Lo que sí puede afirmarse es que la carta es conocida muy a principios del siglo II. El tiempo, por tanto, más probable para datar su composición oscila entre los años 90-110.

En cuanto al *lugar de composición* nada puede afirmarse son fundamento sólido. Será conveniente localizarla en el lugar en que fue compuesto el evangelio. Por eso remitimos a lo dicho con aquella ocasión.

SEGUNDA Y TERCERA CARTA DE JUAN

1.º) CONTENIDO.

La segunda carta la escribe *el presbítero* a la señora "elegida" y a sus hijos; no se mencionan nombres concretos. En el saludo, el autor acentúa el vínculo de amor que le une a él y a todos los que conocen la verdad con los destinatarios de la carta. El verdadero contenido (en los vv. 4-11) es una *amonestación a caminar en la verdad* y en el amor y una advertencia ante los seductores que no admiten que Jesucristo ha venido en la carne. La carta termina con el deseo y la esperanza de verse pronto.

En *la tercera carta,* el presbítero escribe a una persona concreta, llamada Gayo. Al saludo sigue la satisfacción del autor al saber que el destinatario de la carta "camina en la verdad". El tema propio se centra en la *hospitalidad caritativa* frente a los hermanos que van de camino (vv. 5-12). La carta polemiza contra un tal Diotrefes, que ha rechazado al presbítero. Y termina con el saludo de los amigos y el deseo de verse pronto.

2.º) FORMA, DESTINO Y FINALIDAD.

En cuanto a *la forma,* se trata de verdaderas cartas. Ningún otro escrito del Nuevo Testamento tiene tan acusadamente las características de una verdadera carta como éstos. Ni siquiera la que pablo envió a Filemón. Sin embargo, no tratan asuntos particulares o personales, sino temas referentes a la fe y a la vida de las comunidades cristianas.

La *segunda carta* fue escrita a una *comunidad.* En una primera impresión puede pensarse en un destino a una persona concreta ya que, por dos veces, vv. 1 y 5, se

la llama "señora" (kyría" en griego) y en el v. 1.º tenemos incluso el adjetivo "elegida" que, algunas versiones han traducido como nombre propio, teniendo así el título siguiente: "El presbítero a la señora Electa y a sus hijos". Pero de toda la actitud de la carta se deduce, con suficiente claridad, que ha sido dirigida a una comunidad. El sustantivo "señora" tiene aquí un significado metafórico. Esta "señora" se halla unida por los vínculos del amor con todos los que conocen la verdad; sus hijos, lo mismo que los hijos del presbítero" (ver 3 Jn 4), no son hijos carnales, sino espirituales.

Los problemas a los que se alude no son problemas familiares, sino los de la vida cristiana, tal como se experimentan en una comunidad (vv. 7 ss.).

La palabra "señora" designa simbólicamente una comunidad cristiana. Y como comunidad cristiana es llamada "elegida" (v. 13), lo mismo que su hermana "elegida" que es la comunidad desde la que escribe el autor.

La *tercera carta* se dirige a Gayo, de quien apenas sabemos nada concreto. Puede afirmarse que había sido convertido por el presbítero (v. 4) y que vivía en una comunidad en la que él y sus amigos (v. 15) han sido desplazados o no admitidos por el dominio despótico de un tal Diotrefes (vv. 9-10). La comunidad es ciertamente distinta de aquella a la que va dirigida la segunda carta en cuyo cuadro armónico no encaja la actitud de Diotrefes.

El fin de ambas cartas es distinto. *La segunda* es una amonestación dirigida a aquella comunidad para que no se deje seducir por el error de aquellos que niegan que Jesucristo ha venido en la carne. Se trataría de una herejía con características bastante semejantes a las de la primera carta. También en ésta son llamados anticristos y el autor manda a los miembros de aquella comunidad que no mantengan ninguna clase de relaciones con esa clase de gentes.

En *la tercera* el autor alaba a Gayo por su hospitalidad con los hermanos misioneros y le insta a que siga haciendo lo mismo a pesar de la oposición de Diotrefes quien rechazaba al *presbítero*, y hablaba mal de él.

La situación concreta en la que se hallaba esta comunidad es difícil de precisar. Algunos autores han pensado en un conflicto entre la Iglesia organizada e institucionalizada (representada por Diotrefes) y una pretendida concepción puramente carismática de la misma (re-

presentada por el presbítero). Pero que *el presbítero* sea el representante y defensor de lo puramente carismático no pasa de ser una hipótesis puramente gratuita. Lo que parece claro es que, según la mente del presbítero, Diotrefes se atribuía un papel exclusivo en aquella comunidad cristiana que no le correspondía a pesar de ser de los dirigentes de la misma. Exclusividad que le llevaba a impedir una actividad misionera destrás de la cual estaba, al menos como impulsor, el propio presbítero. Por otra parte, tampoco cabe duda de que el presbítero es también dirigente de una comunidad cristiana y con más jurisdicción que Diotrefes, pero éste no reconocía aquella autoridad superior. El problema se aclararía si supiesemos quién es el presbítero en cuestión.

3.º) Autor.

Las dos cartas tienen el mismo autor. Hablan la misma lengua, coinciden en la amplitud y en el formulario; presentan al autor con el mismo nombre "el presbítero". Y así y aquí entramos en el misterio. ¿Quién es este presbítero? La palabra "presbítero" significa anciano. En el caso presente es utilizada, en lugar del nombre de la persona, y por eso, la traducción mejor sería "el anciano".

Por otra parte, la lengua, el estilo, la mentalidad de estas cartas las hace particularmente próximas al mundo del 4.º ev. y de la primera carta. Remitiríamos, por tanto, a la compleja cuestión del autor del 4.º ev. Deberíamos pensar en alguien perteneciente de alguna manera al círculo de los discípulos de Juan. ¿El "presbítero", del que nos hablan Papías y otros, como guardián y transmisor de la tradición apostólica?

4.º) Tiempo de composición.

Ni la tradición ni las afirmaciones que pudieran deducirse de las cartas mismas nos permiten deducir nada seguro sobre el tiempo en que fueron escritas. Tampoco podemos precisar el orden cronológico entre ellas. Puede pensarse una datación más o menos aproximada y coincidente en el tiempo en el que fue escrita la primera de Juan, es decir, entre los años 90-110.

III

APOCALIPSIS

1.º) GÉNERO LITERARIO.

El "apocaliptismo" es una forma de pensamiento religioso que tiene su origen en el zoroastrismo y fue trasplantado al judaísmo en el período del destierro babilónico o posteriormente a él y, a través del judaísmo, llegó al cristianismo en el que tuvo gran importancia. Puede ser definido como una creencia religiosa dualista, cósmica, escatológica, con dos poderes opuestos = Dios y Satanás o sus equivalentes, y dos tiempos = el presente, que se halla bajo el poder del mal, y el futuro, en el que Dios romperá definitivamente el poder del mal.

2.º) CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES.

Como características fundamentales destacamos dos. La primera, con el nombre de *dualismo*. El apocaliptismo es esencialmente dualista. No se trata de un dualismo metafísico (con la fuerte contraposición entre la materia y el espíritu como pertenecientes a dos mundos distintos, distantes y opuestos), sino que se trata de un dualismo de fuerzas opuestas y que se hallan personificadas en un dios bueno y un dios malo. De ahí el aspecto cósmico de este dualismo. Dentro del judaísmo, este dualismo se había mitigado mucho gracias al pensamiento bíblico, tan hondamente enraizado en la conciencia del pueblo judío, del *monoteísmo*. Por eso, dentro de este dualismo se hallan menos acentuadas las diferencias y las oposiciones y, por eso, Satanás no es un dios, sino un ser inferior a Dios. No obstante este dualismo puede llamarse *cósmico*, porque, de alguna manera misteriosa, todo el cosmos, la tierra, el cielo y el abismo se hallan envueltos entre estos poderes del bien y del mal.

3.º) CARACTERÍSTICAS SECUNDARIAS.

Entre las más dignas de ser destacadas figuran las siguientes:

a) *La visión*. El recurso a las visiones ("y vi" "vi en sueños", "tuve una visión", "estaba en sueños cuando...") es una técnica literaria para ganar la atención (una especie de "captatio benevolentiae") y, además, para dar autoridad a un escrito. Estas visiones tienen, por tanto, en general un carácter completamente artificial, independiente de la imaginación y capacidad descriptiva del autor.

b) *La pseudonimia*. Los libros con características apocalípticas son generalmente anónimos. El autor, desconocido, se esconde bajo el nombre de personalidades célebres de la antigüedad (nombres célebres como Adam, Henoc, Pedro, Moisés...). Así da autoridad a su obra. La autoridad propia de estas personalidades.

c) *El Mesías*. Aunque parezca extraño, la figura del Mesías es una característica secundaria dentro del género apocalíptico. Evidentemente las Apocalipsis cristianas tienen un Mesías, Jesucristo, pero las apocalipsis judías pueden o pueden no tener un Mesías.

d) *La angelología y la demonología* están en general muy desarrolladas. Baste pensar en el lugar que ocupan en nuestro Apocalipsis los ángeles y el demonio descrito de múltiples maneras.

e) El *simbolismo animal y el numérico*, es decir, que los autores recurren para expresar sus ideas o la doctrina que quieren transmitir a los animales a los que atribuyen una determinada misión que cumplir y utilizan los números no con sentido matemático, sino como pertenecientes al lenguaje simbólico.

f) *Narración de grandes calamidades* predecesoras del fin y en medio de las cuales los hombres buscan su refugio en Dios. Piénsese en el discurso apocalíptico o escatológico de los tres evangelios sinópticos.

4.º) FORMA DE NARRACIÓN.

La forma corriente de la narración es la *exposición dramática* con el recurso frecuente a las "visiones". Na-

rran sus visiones de la historia humana, de sus viajes por el cielo, por la tierra y cosas parecidas.

Nuestro Apocalipsis añade, además, el recurso a *las cartas*. Siguiendo en esto a S. Pablo tenemos aquí el recurso al género epistolar para la exposición del evangelio. Y este género epistolar no se limita a los tres primeros capítulos, sino que termina en Apoc 22, 21.

El género apocalíptico se halla en gran proximidad con *el profético*. Ya el título de nuestro libro nos habla de esto: Apocalipsis = revelación. Y además, el autor considera el apocalipsis como profecía en seis pasajes de su libro (1, 3; 19, 10; 22, 7. 10. 18-19); el autor se considera entre los profetas, (22, 9); se considera oyente de la Palabra de Dios (1, 2. 9). El estilo es muy semejante al de los profetas y cita con muchísima frecuencia al A. T. (más de 150 veces).

5.º) Métodos de interpretación.

Dada la complejidad del libro nada tiene de particular la diversidad de métodos aplicados en su interpretación. Mencionemos los principales:

a) Interpretación *histórico-escatológica*. La clave para la interpretación nos la darían algunas frases del libro: "Apocalipsis de Jesucristo, que para instruir a sus siervos sobre las cosas que han de suceder pronto ha dado Dios a conocer por su angel a su siervo Juan" (1, 1). "Escribe, pues, lo que vieres, tanto lo presente como lo que ha de suceder después de esto" (1, 19). Otras frases de este estilo nos las brinda en 20, 5-10. Este método de interpretación considera que el autor trabaja sobre la base de un esquema cronológico que puede ser o *contemporáneo* (basando en acontecimientos de su tiempo, que tuvieron lugar durante el reinado de Nerón, Vespasiano o Domiciano...) o *futuro* (limitándose al tiempo escatológico o último) o sencillamente como un *filósofo de la historia* (esforzándose por presentar todo el panorama de la historia desde el punto de vista divino, ya se refiera al tiempo presente ya al futuro).

b) *Método alegórico*. El método en cuestión busca su fundamento en el libro mismo (por ejemplo, en 1, 20; 11; 8; 12, 1. 9: donde encontramos el significado de los símbo-

los utilizados). Este método alegórico sería aplicable aquí más que a ningún otro libro de la Biblia. No obstante, este método de interpretación puede verse limitado cuando traspasa los límites del esquema ideal que ha tenido delante el autor.

c) *Método literario-analítico.* Tendríamos en el libro del Apoc como un conjunto o resumen de material diverso procedente de varias fuentes (judías, babilonias, egipcias...). Partiendo de este método de interpretación generalmente se niega la unidad del libro y la finalidad del autor.

d) *Método dramático.* Será el que nosotros vamos a seguir. Por eso remitimos a lo que más adelante diremos. Naturalmente, que es fácil de suponer que ninguno de estos métodos excluye absolutamente a los demás, y cada uno de ellos puede aportar elementos valiosos para la interpretación, aunque el método adoptado sea otro.

Evidentemente, que el género apocalíptico es un recurso literario para expresar un *contenido.* El vidente es un mártir que ha sufrido por su actividad al servicio del evangelio (1, 9). Hay que pensar que ha sido el mismo celo evangélico el que le ha hecho recurrir a este medio literario para transmitir el evangelio en las visiones que ha tenido y se le manda escribir (1, 19). Junto al medio "evangelios" o "epístolas" Juan ha escogido el drama para explicar y transmitir el evangelio.

6.º) LA ESTRUCTURA COMO DETERMINANTE DE LA INTERPRETACIÓN.

a) *Modelo septenario del drama.*

En número siete (plenitud y finalidad) se halla en la base del simbolismo es algo así como el principio formador del libro.

Tenemos siete actos con siete escenas cada uno: I (2, 1-3, 22 = cartas); II (6, 1-8 = sellos); III (8, 7-11-18 = trompetas); y el V (16, 2-21 = las copas); estos cuatro actos mencionados hasta ahora se subdividen claramente en otras siete secciones. En cuanto al problema que plantean los IV, VI y VII podemos tener en cuenta los siguientes principios de solución:

Existe un paralelismo de estructura entre el III y el V. Entre estos dos tenemos el contenido de 11, 19-15, 4 y el cap 14 es de tal naturaleza que todo parece sugerir que se trata de lo esencial que pretende el autor: destacar la salvación de la Iglesia y el triunfo del Cordero (tenemos un resumen en 14, 1-5). Este resumen constituye el punto medio del drama y el que nos permite mirar hacia atrás y hacia adelante (tendríamos así el acto IV).

La misma ley del paralelismo puede ayudarnos para determinar el acto VI (el paralelismo aparece por la simple comparación entre 11, 19-15, 4 y 17, 1-20, 10): tenemos dos mujeres, 12, 1 ss y 17, 3 ss.; dos bestias, 13, 1 ss. y 17, 6 ss.; otra bestia que surge de la tierra, 13, 11 ss. (identificada con el culto del emperador y la invitación a adorar al Dios verdadero, 18, 1-19, 10); el Cordero y sus mártires se contraponen en 14, 1-5 y 19, 11 ss.; el ángel de 14, 6 ss. y el de 19, 17-18; la escena del juicio en 14, 14-20 y 19, 19-21; finalmente, el himno de la salvación en 15, 2. 4 y su contraposición en 20, 1-2.

El principio del paralelismo se halla completado por los términos utilizados por el Vidente como "ver", "mostrar", "aparecerse", que nos confirman en esta visión septenaria cuando no se halla tan clara como en los actos mencionados al principio.

b) *Escenario del drama.*

El autor sigue el número septenario propio de los semitas, pero utiliza también el modo de poner en escena propio del mundo greco-romano. La puesta en escena precede a cada uno de los actos del drama como veremos en el esquema que daremos a continuación. No se trata de divisiones independientes, porque generalmente, son breves; las más largas, 1, 9-20 y cap. 4-5 se hallan en un punto más estratégico del drama y requieren un cambio de escenario (en el acto I = la Iglesia en la tierra con sus debilidades y fortaleza y el acto II = el trono de Dios en el cielo para discernir todo el propósito de Dios en la historia).

c) *El escenario cósmico del drama* de Juan se halla determinado por sus conocimientos sobre el templo de Jerusalén y de los teatros greco-romanos, por ejemplo,

Efeso con su plataforma, el coro y la orquesta y, en lugar elevado, la *eskené* o habitanción.

7.º) ESQUEMA GENERAL.

Al título (1, 1-3), saludo (1, 4-6) y prólogo (1, 7-8), sigue el:

Acto I: *la Iglesia en la tierra* (1, 9-3, 22). Tiene la presentación siguiente: Puesta en escena (las siete lámparas de oro, 1, 9-20). Vienen las cartas a las siete Iglesias: Iglesia sin mordiente, sin coraje (Efeso); perseguida (Esmirna); tolerante (Pérgamo); del compromiso (Tiatira); muerta (Sardis); misionera (Filadelfia); arrogante (Laodicea).

Acto II: *Propósito de Dios en la historia* (4, 1-8,1).

Puesta en escena (el trono de Dios con su escolta, el libro sellado, el Cordero y el himno = 5, 1-7).
Apertura de los sellos y los cuatro jinetes con sus caballos, más la escena quinta = oración de los mártires, 6, 9-11; acontecimientos escatológicos (escena sexta: 6, 12-7, 17) y escena séptima = silencio en el cielo, 8, 1.

Acto III: *La Iglesia en tribulación* (8, 2-11, 18).

Puesta en escena (el altar, la oración de los santos, 8, 2-6).
El sonido de las cinco trompetas (8, 7-11, 18) con las siete escenas correspondientes.

Acto IV: *La salvación de la Iglesia* (11, 19-15, 4).

Puesta en escena: el arca de la alianza (11, 19).
Siete representaciones: la mujer (cap. 12) y el dragón; la bestia (13, 1-10; otra bestia (13, 11-18); el Cordedo (14, 1-5); juicio de Babilonia (14, 6-13); el Hijo del hombre (14, 14-20); el himno del Cordero (15, 1-4).

Acto V: *El mundo en agonía* (15, 5-16, 21).

Puesta en escena, la tienda del testimonio (15, 5-16, 1).
Las siete copas de la ira de Dios (16, 2-21).

Acto VI: El juicio del mundo (17, 1-20, 3).

Puesta en escena por el angel (17, 1-2).
Manifestación de las siete plagas en siete escenas.

Acto VII: La Iglesia en el milenio (20, 4-22, 5).

Puesta en escena: la Iglesia entronizada con Cristo (20, 4-6), limitación de la autoridad de Satanás y su derrota (20, 7-10).

Cumplimiento del plan séptuplo de Dios (20, 11-22, 5) con las siete escenas siguientes.

Finalmente, tenemos el "imprimatur" del libro (22, 6-20) y la bendición final (22, 21).

8.º) Orígenes del pensamiento e imaginación del Apocalipsis.

Muchos intérpretes han pensado en Babilonia, Persia o Egipto como fuentes de influencia sobre determinadas representaciones del Apocalipsis, tales como "los siete espíritus" (1, 4), la visión cosmológica respecto de la creación, cielo, infierno, mar (4, 1 ss.; 20, 14). La mujer vestida de sol (12, 1 ss.) o el dragón y otras numerosas imágenes.

Esta influencia habría llegado a Juan o por medio del gnosticismo (digamos, más genéricamente, a través de la gnosis) o por medio de los escritos judíos apócrifos o apocalípticos. En el documento de Qumran "La guerra de los hijos de la luz con los hijos de las tinieblas" encontramos paralelos interesantes con las descripciones del Apoc sobre la guerra en el cielo, Miguel y sus ángeles luchando con el dragón (12, 7-12).

Parece más probable que las fuentes de información sean el A. T. y la tradición apocalíptica cristiana. Lo cual no excluye que estas fuentes de información estuviesen influenciadas, a su vez, por otras fuentes.

9.º) Contenido doctrinal.

El esquema del pensamiento del Apoc es el mismo de los profetas hebreos completado con adiciones comunes a todos los libros del N. T.. Esto nos lleva a las ideas de la

soberanía de Dios, su santidad y justicia, verdad, eternidad, amor; un pueblo elegido por Dios en contraposición al común de la humanidad; el Señor de la Iglesia, considerado como el Hijo del hombre; un pueblo testimonial y mártir; los ancianos de la congregación gobernando con Dios o con Cristo; eficacia de la oración y culto a Dios.

Juan presenta sus ideas mediante el lenguaje apocalíptico y simbólico: la soberanía divina = el trono (4-5); su santidad inaccesible = el mar de vidrio, mezclado de fuego (15, 2); su gracia como el arco iris (4, 3); su omnipotencia = los siete espíritus que Dios envía a toda la tierra (5, 6); su juicio sobre toda la creación = huída del cielo y la tierra ante él (20, 11); el reino del mal = el dragón y sus ángeles (12, 7 ss.; 20, 2-3); el pecado corporativo de la raza, juntamente con el poder secular que lo encarna = plaga de langostas (9, 3 ss.) y las tropas de caballería (9, 13-19). El Mesías malo de este reino = la bestia que surge del mar (13, 1) y el sacerdocio cultual que sanciona ese Mesías = la otra bestia que surge de la tierra (13, 11).

El arcángel Miguel representa a Cristo en su lucha con las fuerzas de la injusticia (12, 7-10); las siete lámparas = la Iglesia universal (1, 20); las siete estrellas = los siete ángeles (obispos, mensajeros, coro espiritual) de las siete Iglesias (1, 20); Sodoma y Egipto o Babilonia = la cultura del mundo contemporáneo (11, 8; 18, 2); la nueva Jerusalén = la Iglesia o el pueblo de Dios (21, 2); la mujer vestida del sol = la comunidad del pueblo de Dios de donde surge el Mesías (12, 1; para la inteligencia de este simbolismo remitimos a lo dicho en la presentación del 4.º ev., en la escena de Caná, que comentamos); la gran ramera que está sentada sobre las grandes aguas = la comunidad mala de la bestia (17, 1); el río del agua de la vida (22, 1) y el árbol de la vida (22, 2) = la salvación final que Dios proporciona a su pueblo.

Muchas de estas visiones o descripciones tienen su punto de apoyo en el mobiliario del templo: las lámparas (1, 12), las copas de oro llenas de incienso (5, 8), el altar del sacrificio (6, 9), el altar con el incensiario de oro (8, 3), el santuario con el arca de la alianza (11, 19).

El simbolismo más difícil es el del número de la bestia (es 666, que parece referirse a Nerón César aplicando el principio de gematría, es decir, que la suma de las letras que componen el nombre de Nerón César con su valor numérico en griego darían como resultado dicho nombre; y se le designaría así para que no pudiesen descu-

brir, más que los que conocían dicho principio, a qué persona se refería). No obstante, antes de aceptar esta interpretación, debe verse lo relativo al tiempo de composición y al autor.

10.) MENSAJE: TEOLOGÍA DE LA HISTORIA.

Juan se propone narrar una teología de la historia. Esto es también el evangelio: narración de la actividad redentora de Dios. El Vidente intenta confortar a una Iglesia perseguida y exhortarla a una fe más robusta y a la esperanza en el Señor de la historia (2, 10. 13; 13, 11-12; 12, 6).

Pero el deseo e intento más profundo es colocar la tribulación de la Iglesia (Acto III), en el contexto de la igualmente gran necesidad del mundo (Acto V), y por otra parte, dentro del plan redentor de Dios. Porque la Iglesia es la sociedad de los salvados (3, 5; 15, 2-4) y el instrumento mediante el cual Dios quiere salvar al mundo (11, 1-14), y guiarlo (2, 26 ss.; 3, 21; 20, 4-6). Por tanto, es falso el querer ver en el libro solamente un consuelo para la Iglesia perseguida. El propósito último no está ni en el consuelo de la Iglesia que sufre ni en su salvación exclusiva, sino en el propósito salvador de Dios y en la parte que la Iglesia tiene en su realización.

La Revelación se abre con la visión del Hijo del hombre paseándose por la Iglesia como su Señor (1, 12-16) y sosteniendo en su mano derecha su coro espiritual (1, 20) como su Salvador. Juan dice esto "estando en el Espíritu en el día del Señor" (1, 10). Es la primera alusión que tenemos al domingo. Al volverse no vio al que pronunció las palabras, sino "los siete candeleros de oro" y en medio de ellos al Hijo del hombre (al Señor de la Iglesia, 1, 12 ss.). Es un buen ejemplo del simbolismo de Juan: quien quiera ver a Jesús debe verlo en la Iglesia.

En el Acto I la Iglesia se halla reflejada tal como era en los días de Juan. Imaginándose erigido el lampadario séptuplo del templo en Patmos con una luz fuerte detrás de él, la sombra recae sobre las siete Iglesias tal como son catalogadas por Juan: Efeso y Laodicea, Esmirna y Filadelfia, Pérgamo y Sardis y en el centro Tyatira.

En el Acto II vemos la perspectiva histórica desde el propósito eterno de Dios. El libro cerrado con siete sellos contiene (5, 1-7)—como se deduce de las siete escenas si-

guientes—una sinopsis del plan divino para el hombre en la historia. Las escenas 1-4 nos lo presentan con la figura de los imperios que surgen y caen con la futilidad del hombre cuando se abandona a sí mismo (6, 1-8). Juan no menciona más los hombres en los caballos porque no quiere buscar la solidez de la vida humana en la futilidad característica del hombre, sino que prefiere desarrollar el tema de la providencia divina y de la gracia que contrastan con el primer cuadro. En medio de esta gran debilidad se halla la Iglesia (los mártires, 7, 3-4. 13-14) que únicamente puede orar por la liberación y la venganza (6, 9-11; escena quinta). La escena sexta alude a los acontecimientos escatológicos, que será ampliado en los Actos III y IV.

La séptima escena nos da una visión de toda la creación del universo de Dios que queda "helada" al descubrir el designio divino (3, 1).

Los actos III y V son complementarios y ambos elaboran los acontecimientos escatológicos ya enunciados (6, 12-7, 17). El Acto III describe a la Iglesia en su tribulación suprema en el tiempo último y el Acto V describe lo mismo aplicándolo al mundo. El efecto más drástico de las catástrofes cósmicas sobre el mundo, comparados con su efecto sobre la Iglesia, aparece en las escenas 1-4 de los dos Actos. Esta es una forma parabólica propia del autor para afirmar que las calamidades cósmicas no pueden "tocar" al pueblo de Dios (véase 16, 2; 9, 4). La misma lección aparece en el hecho de que, por un lado, las oraciones de los santos son consideradas como continuadoras de la acción salvadora de Dios en la historia (8, 2-6; 11, 15-17) mientras que, por otra parte, el mundo no puede acercarse a este santuario mientras dura la tribulación del tiempo presente, 15, 8; 16, 21).

Durante el tiempo escatológico el hombre se halla rodeado del pecado corporativo (9, 1-12) y el poder secular lo complementa (9, 16-21). Esto se halla simbolizado con la imagen de la plaga de langostas o de caballos como seres demoníacos (las imágenes están tomadas del libro de Joel). Al mismo tiempo el evangelismo de la Iglesia sigue presentándose en la ciudad de la Vanidad (Sodoma, Egipto, Jerusalén, Babilonia, 11, 8; 16, 9) y a través de sus mártires la Iglesia asciende al cielo como su Señor (11, 1-14). De la coordinación de este pasaje con 16, 12-16 resulta claro que la batalla de Amagedón es una batalla de ideologías no de bombas (ver, 19, 11 ss.).

También los Actos IV y VI son complementarios. El uno presenta el "modus operandi" de la salvación de Dios en su pueblo durante la tribulación suprema. El otro ofrece el juicio de la cultura secular que se opone a ella. Aquí se hace claro el esquema cronológico con el que opera Juan.

Porque en 12, 5 se halla representada toda la vida encarnada del Señor (desde la encarnación hasta la ascensión). Esto debería aclararnos que para Juan el tiempo escatológico comprende todo el período de la historia de la Iglesia, desde la encarnación hasta el fin de los tiempos, como terminan estos dos Actos con el juicio de Satanás y sus huestes (14, 14-20; 20, 1-2).

En el Acto VII la Iglesia es vista como sentada con Cristo durante el milenio (20, 4-9), un período que debe ser calculado según el tiempo de Dios, no según el del hombre, y de ahí que tenga su equivalente en "el día del Señor (2 Pe 3, 8-10) o en la total purificación del tiempo escatológico. El Vidente aclara lo que es este tiempo al hablar de la primera resurrección (Rom 6, 1-11; Ef 2, 1-10): toda la creación vista desde Dios carece de valor (20, 11), escena primera; él juzgará a todos de igual modo (20, 12-15) = segunda escena; la creación de un nuevo cosmos (21, 1), = escena tercera; él acerca progresivamente la nueva Jerusalén y la esposa (la novia del Cordero) = escenas cuarta y séptima.

11.) Tiempo de composición.

La tradición antigua, desde S. Ireneo, colocó la composición del libro a finales del reino de Domiciano (81-96). Presentamos a continuación una serie de datos que nos ofrece el libro mismo:

— El libro aparece en un tiempo difícil para los cristianos; dificultades experimentadas en la provincia de Asia. Esto concuerda perfectamente con el dato tradicional.

— Se esperan persecuciones por parte de las autoridades; ya ha corrido la sangre de los mártires; a toda la cristiandad le amenaza un gran peligro (3, 10). Se trata de una persecución general por parte del imperio romano. En 17, 6 ve Juan a la gran ramera = Babilonia-Roma,

emborrachada con la sangre de los mártires y testigos de Jesús. Son los que se han negado a tributar culto al Emperador (13, 4. 12 ss.; 14, 9. 11...). Es decir, que la situación ha surgido por el conflicto entre el culto dado a Cristo el Señor y el culto que las autoridades exigían se diese al emperador. Ahora bien, esto no ocurrió hasta los tiempos de Domiciano. Porque, el hecho y la persecución de Nerón nada tuvieron que ver con el culto al emperador. Fue el emperador Domiciano quien, sobre el patrón importado del Oriente, se atribuyó honores divinos, manifestados en el culto imperial. Así surgió la persecución del imperio romano contra los cristianos *por motivos religiosos*.

Justamente, en la provincia de Asia, lugar clásico del culto al emperador, se dan todos los presupuestos necesarios para que surgiese el conflicto entre el cristianismo y la religión del Estado, que es la situación que se presupone en el libro del Apocalipsis.

Todos estos datos, y otros que pudieran apuntarse (como la mención de la comunidad de Esmirna, que en tiempos de S. Pablo todavía no es conocida) confirman la probabilidad del tiempo indicado, a fines del imperio de Domiciano, entre el 90-95. El lugar de composición debe localizarse en el Asia Menor.

12.) AUTOR.

En cuatro ocasiones (1, 1. 4. 9; 22, 8) el Vidente se llama *Juan*. Además, por los datos ofrecidos (mención de la isla de Patmos, las encíclicas dirigidas a las siete Iglesias ..) se ve que el autor está en particular relación con la provincia de Asis. Se designa a *sí mismo* como *siervo* de Dios o de Jesucristo, hermano y compañero de aquellos cristianos a quienes se dirige y que se encuentran en una grave tribulación. El nombre, Juan, sin otra precisión, nos hace pensar en una gran personalidad bien conocida, un hombre de gran autoridad. El único dato personal que el libro nos ofrece es que se hallaba en Patmos *a causa de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo* (1, 9).

A partir del siglo segundo se pensó, como autor del libro, en el apóstol Juan, el Zebedeo. Nos hallamos ante una convicción que se generalizó en los siglos II y III. Por supuesto, que esta convicción generalizada tuvo sus excepciones. Los "álogos" y Gayo, antimontanista (hacia el

año 210) la atribuyen al gnóstico Cerinto. Así comenzaron las dudas que, desde entonces, prácticamente no han cesado.

En los tiempos de la crítica la división se acentuó mucho más. Algunos siguen atribuyendo el 4.º ev. y el Apocalipsis al mismo autor. Otros niegan esta paternidad idéntica.

Argumentos a favor del mismo autor:

— La antigüedad de la tradición que lo afirma así.

— Coincidencia en la lengua y en el mundo del pensamiento entre las dos obras.

Argumentos en contra:

— Precisamente uno de los apuntados a favor, es decir, la lengua que es completamente distinta. Este argumento, de la lengua, siempre se presta a apreciaciones excesivamente subjetivas.

— La escatología futurista se halla fuertemente acentuada, cosa que no ocurre en el evangelio (remitimos a lo dicho sobre el particular en el evangelio).

— El evangelio se halla vivamente interesado por el Jesús histórico-terreno, no así el Apocalipsis.

Parece ser que ninguna clase de argumentos es definitiva. ¿Se trataría de Juan, el presbítero, del que habla Papias? La gran autoridad que el Vidente tiene sobre aquellos a quienes se dirige en su libro parece que deba atribuirse a que era el único testigo de Jesús en las comunidades del Asia Menor. Entonces podía pensarse en alguien que perteneciese al círculo de los discípulos del apóstol Juan, y así podrían armonizarse los datos de la tradición con la misma complejidad sobre el autor de los escritos joánicos y las características particulares de nuestro libro.

C U E S T I O N A R I O

*Responder a cinco de las diez preguntas siguientes*H

1. *Relación del 4.º evangelio con el "discípulo amado".*
2. *Influencia literaria y conceptual de Qumran en el 4.º e*
3. *En qué sentido el evangelio de Juan es un reto a los d tiene delante el evangelista.*
4. *Aspectos principales de la cristología en Juan.*
5. *Diversos aspectos de la palabra "mundo".*
6. *Importancia de la fe en el 4.º evangelio.*
7. *Punto de vista de Juan sobre la Eucaristía.*
8. *Cómo debe entenderse la "hora" en la narración de C*
9. *Qué relación puede establecerse entre las cartas y el ev*
10. *Principios a tener en cuenta para la interpretación de*

T E M A R I O

Desarrollar por escrito, a máquina si fuese posible, y e cuatro a siete folios, uno de los temas siguientes:

1. *Teniendo en cuenta la naturaleza tan peculiar de este sentar un enfoque de su historicidad.*
2. *Estudio comparatizo de la escatología en el cuarto eva los Sinópticos.*
3. *Análisis comparativo de los textos en los que aparece en orden a establecer los distintos sentidos de la mism*
4. *Los "herejes" en la primera carta de Juan.*
5. *Estudio o desarrollo de uno de los grandes Actos del*
6. *Es aceptable cualquier otro tema sobre la materia por e **interés.***